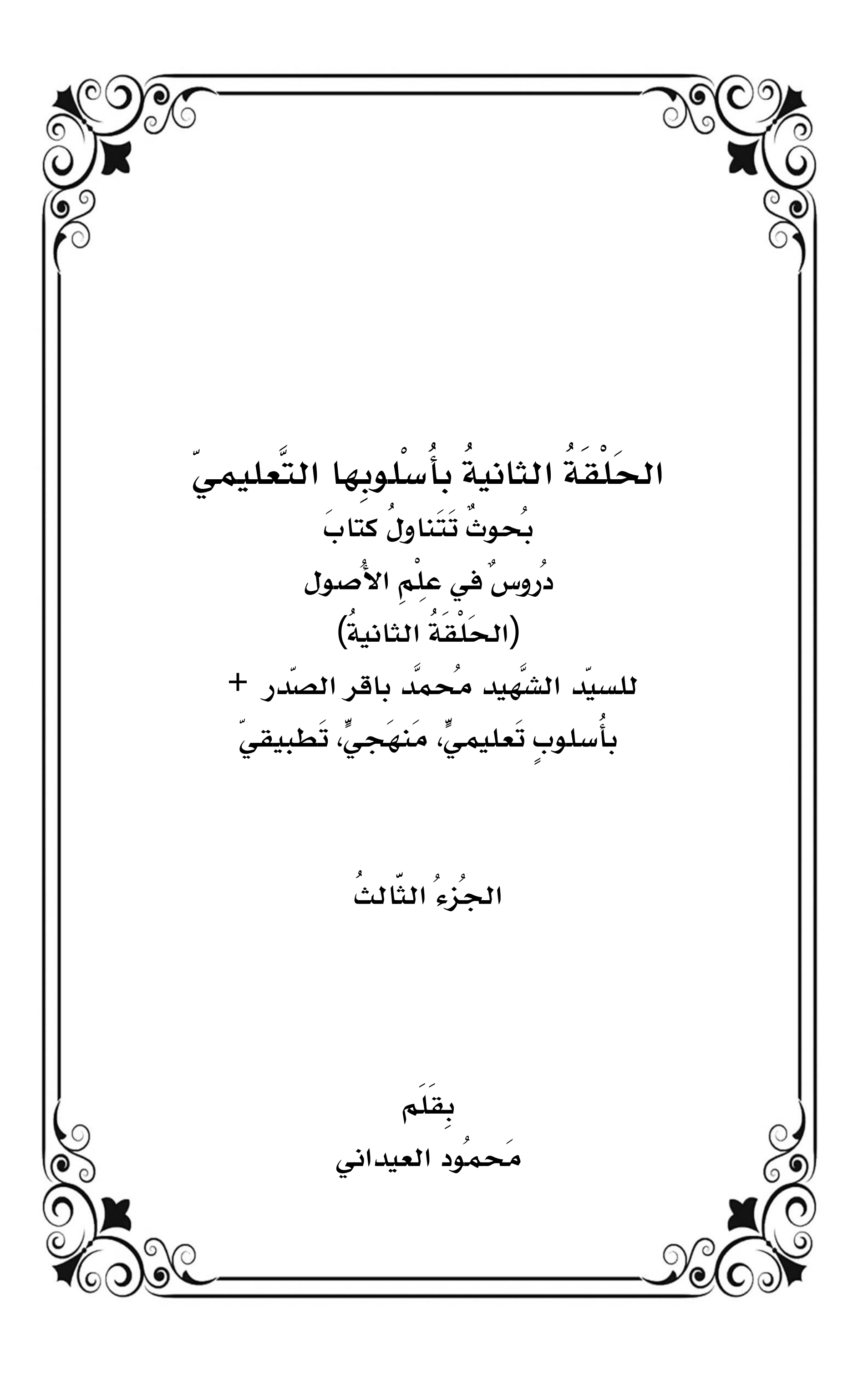


الحَلْقَةُ الثانيةُ بأُسْلوبِها التَّعليميّ

بُحوثٌ تَتَناولُ كتابَ

دُروسٌ في علْمِ الأُصول

(الحَلْقَةُ الثانيةُ)

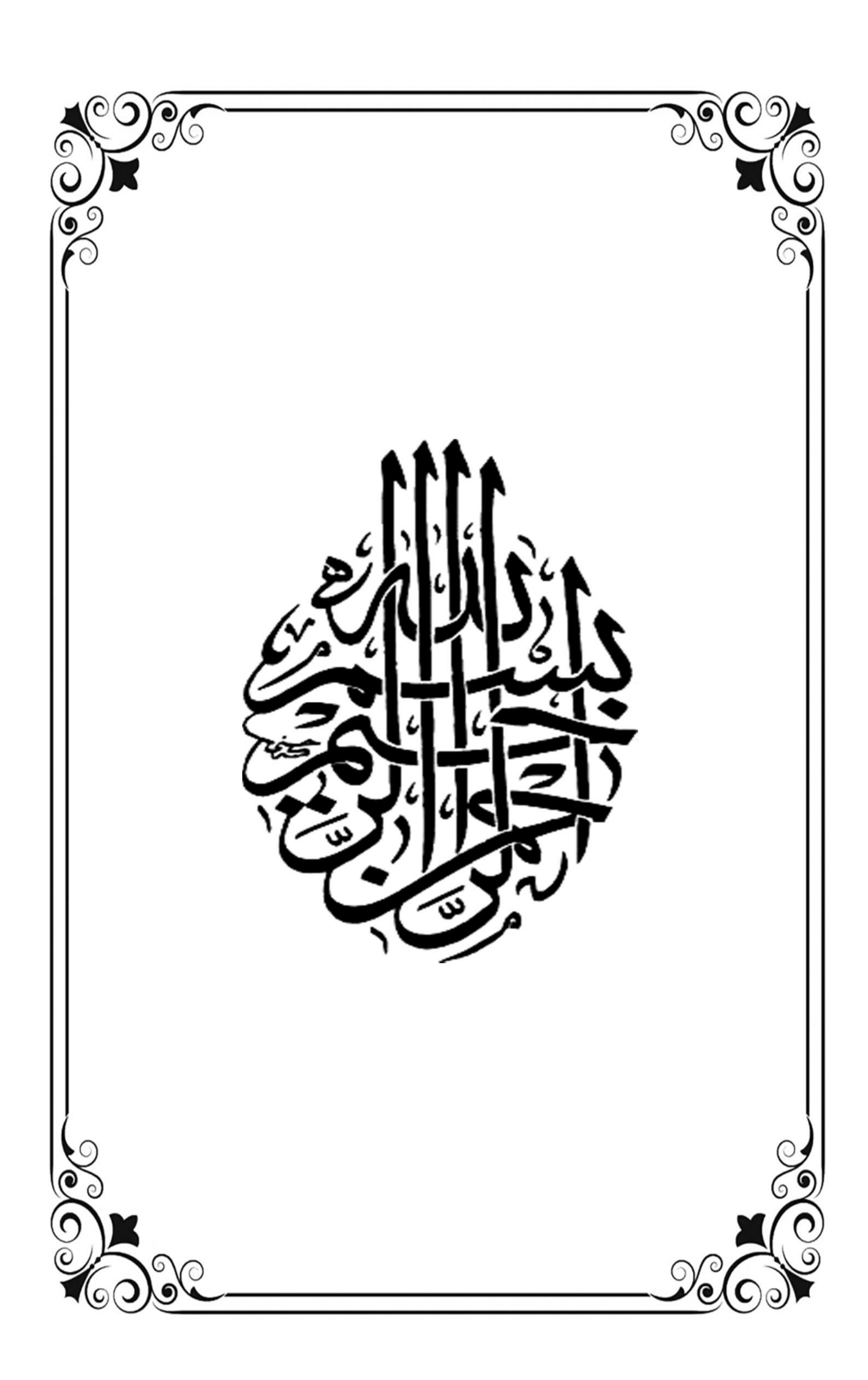
للسيّد الشَّهيد مُحمَّد باقر الصّدر +

بأُسلوبٍ تَعليميٍّ، مَنهَجيٍّ، تَطبيقيّ

الجُزءُ الثّالثُ

بقَلَم

مَحمُود العيداني


بسم الله الرحمن الرحيم

البحث رقم (٥٩)

المفاهيم (٣)

مفهوم الشرط (١)

أولا: حدود البحث

من قوله: «مفهوم الشرط» ص ١١٨.

إلى قوله: «الشرط المسوق لتحقيق الموضوع» ص١١٩.

ثانيا: المدخل

بعد أن عرفنا المقصود من (المفهوم) عند الأصوليين، وضابطه، في البحثين المتقدمين، ندخل ـ ابتداء من هذا البحث ـ بالتحقيق في بعض الجمل التي قد يدعى دلالتها على المفهوم، أي: يدعى دلالتها على الضابط المعتبر للمفهوم، ولتكن الجملة الأولى هي الجملة الشرطية؛ فإنها من أهم هذه الجمل.

وليعلم بأن منهج البحث هنا مبني على ما اشترطه مشهور الأصوليين من الركنين السابقين في دلالة أية جملة على المفهوم.

ونقول هنا: أما أصل الربط بين الحكم والشرط في الجملة الشرطية، فهو أمر لا شك في دلالة هذه الجملة عليه، وإن وقع كلام هنا، فإنما هو في الدال على هذا الربط، وسنذكر الرأي المعروف في ذلك، ثم خلاف المحقق الأصفهاني ﷼ فيه.

وأما أن هذا الربط هل يفي بإثبات المفهوم أم لا؟ فإننا نواجه في سبيل الوصول إلى حقيقته سؤالين لابد من الإجابة عليهما:

الأول: هل المعلَّق والمربوط بالشرط هو طبيعي الحكم أم شخصه؟

الثاني: هل يستفاد من الجملة الشرطية أن الشرط علّة منحصرة للمعلّق (الحكم، المشروط) أم لا؟

وأهمية هذين السؤالين تكمن في أنهما يوضِّحان المنهج الذي ينبغي للباحث الفني سلوكه للوصول إلى دلالة الجملة الشرطية على المفهوم أو عدم دلالتها.

وسنستعرض ـ بالنسبة للسؤال الأول ـ نظرية قائلة بإمكان إثبات أن المعلق هو الطبيعي لا الشخص؛ عن طريق التمسك بالإطلاق وقرينة الحكمة في مفاد هيئة جملة الجزاء.

وأما بالنسبة للسؤال الثاني، فنستعرض هنانظريتين تقولان بإمكان إثبات العلية المنحصرة للشرط:

الأولى: تدَّعي بأن أداة الشرط موضوعة لغة للربط العلّي الإنحصاري بين الشرط والجزاء.

وسوف نردّ هذه النظرية، ونفندها.

الثانية: إن ذلك عن طريق مجموع ثلاثة دوال: فاللزوم مدلول وضعي لأداة الشرط، والعلّية تستفاد من التفريع بالفاء ظاهرة أو مقدرة، وأما الإنحصار، فيستفاد من إجراء الإطلاق في الشرط.

هذا ما سنتناوله إن شاء الله تعالى في بحثنا لهذا اليوم.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

من أهم الجمل التي وقع البحث عن مفهومها: الجملة الشرطية؛ إذ يقع البحث عن أن هذه الجملة تدل على ضابط المفهوم أم لا تحقق ذلك، وبعبارة أخرى: هل تدل الجملة الشرطية على الركنين اللذين تقدما عن المشهور ضابطا للمفهوم بالمعنى الأصولي أم لا؟

والجواب:

فلنستذكر ـ أولا ـ الركنين المعتبرين في تحقيق ضابط المفهوم:

الركن الأول: أن يكون المعلَّقُ طبيعيَّ الحكم لا شخصَه.

الركن الثاني: أن يكون الربطُ بين الجزاء والشرط معبِّرا عن حالة لزومٍ، عليٍّ تامٍّ، انحصاريٍّ، وبتعبير آخر: من نحو ارتباط المعلول بعلته المنحصرة.

ذهاب المشهور الى وضع أداة الشرط للدلالة على الربط

لا شك في وجود الارتباط والتعليق في الجملة الشرطية بين الشرط والجزاء، فهي تدل على الارتباط الشرطي بالجزاء، وإن كان من كلام، فإنما هو في الدال على هذا الارتباط؛ فذهب المشهور الى أنه أداة الشرط؛ إذ هي موضوعة للدلالة على الربط، وإيجاده.

مخالفة المحقق الاصفهاني للمشهور في الدال على الربط

وخالف المحقق الاصفهاني المشهور في المقام؛ فذهب إلى أن أدوات الشرط لم توضع لإفادة الربط والدلالة عليه، وإنما وضعت للدلالة على أن الشرط الذي تدخل عليه قد أُخذ، وافتُرض، وقُدِّر، على نحو القضية الحقيقية، وعلى نحو مقدَّر الوجود لا محقق الوجود، بمعنى: إن الأداة تدل على هذا التقدير، فيكون معنى الجملة الشرطية في المثال: «على تقدير مجيء زيد، أكرمه».

وأما الدال على الربط والتعليق، فهو هيئة الجملة الشرطية؛ وما فيها من ترتيب وتفريع للجزاء على الشرط بالفاء الظاهرة في المثال، أو المقدرة في حالة عدم التصريح بها في الكلام، لا الأداة نفسها.

وبعبارة أخرى: يذهب المحقق الاصفهاني الى أنَّ أداة الشرط ليست موضوعة للربط بين الشرط والجزاء، والدلالة عليه، وإنما الدال على هذا الربط هيئة ترتيب الجزاء على الشرط، التي قد تحصل من فاء الجزاء،

وأمّا أداة الشرط، فهي موضوعة لإفادة انّ مدخولها ـ الّذي هو الشرط ـ واقعٌ موقعَ الفَرض والتَقدير؛ فكما أنّ أداة الاستفهام موضوعة لإفادة انّ مدخولها واقع موقع الاستفهام، كما في قولنا: «هل زيدٌ حاضرٌ؟»، وأداة الترجي موضوعة لإفادة أنّ مدلولها واقع موقع الترجي، كما في قولنا: «ليت الشبابَ يعودُ يوما»، فكذلك أداة الشرط موضوعة لإفادة أنّ مدخولَها واقع موقع الفرض والتقدير.

من الواضح أن المحقق الاصفهاني يجب أن يلتزم بما يلزم من قوله بأن أداة الشرط موضوعة للدلالة على أن الموضوع ـ الشرط في المقام ـ قد أخذ على نحو القضية الحقيقية؛ إذ معنى هذا: أنه عندما يأتينا دليل يقول: «اكرم العلماء»؛ وافترضنا أن موضوع الحكم (العلماء) قد أخذ على نحو القضية الحقيقية، فإنه سيكون بقوة القضية الشرطية؛ لأن الحكم (وجوب الاكرام) قد انصب على طبيعي العالم، فتكون النتيجة: كلما وجد عالم في الخارج، وجب إكرامه، وهذا ما نبهنا عليه في الفرق بين أخذ الموضوع على نهج القضية الحقيقية وبين أخذه على نهج القضية الخارجية في الجزءالأول من الكتاب.

وبعبارة أخرى: القضية الحملية المأخوذ موضوعها على نهج القضية الحقيقية ستعود الى الشرطية، وكذا العكس، فالشرطية تعود الى هذه الحملية أيضا على مبنى المحقق الأصفهاني.

ومن اللازم التنبيه على أن الخلاف في الدال على الربط ليس مهما في المقام، بل المهم وجود أصل الربط في الجملة.

وفاء الربط في الجملة الشرطية بإثبات المفهوم

بعد أن عرفنا أن الربط موجود في الجملة الشرطية، سواء أكان بوضع

أداة الشرط لذلك كما عليه المشهور، أم كان بسبب هيئة الجملة الشرطية كما عليه المحقق الاصفهاني، فإن ما يجب النظر فيه الان هو أن هذا الربط هل هو من النوع المعتبر المطلوب لتحقق المفهوم الأصولي، أم لا؟

قلنا: للإجابة عن هذا السؤال يجب أن نرجع الى ركني تحقق الضابط المطلوب في المقام، فإن حقق الربط الموجود في الجملة الشرطية هذين الركنين، فالجملة تدل على المفهوم، وإلا، فلا.

وعلى هذا، فهنا سؤالان يتكفل كل منهما الاستفهام عن تحقيق الجملة الشرطية لكل واحد من الركنين المتقدمي الذكر، والجواب على كل من هذين السؤالين هو الذي يحدد الموقف تجاه دلالة هذه الجملة على المفهوم، وعلى هذا، فالسؤالان هما:

١ـ هل المعلقُ على الشرط هو طبيعيُّ الحكم أم شخصُه؟

٢ـ هل يستفاد من الجملة الشرطية أن الشرط علةٌ منحصرةٌ للجزاء المعلَّق أم لا؟

تشخيص الموقف بالنسبة الى السؤال الأول

تمامية الركن الأول لضابط المفهوم

أما بالنسبة الى الموقف إزاء السؤال الأول، فإنه فرع تمحيص هذا السؤال؛ للوقوف على ما يقصد به بالضبط، فما المقصود من هذا السؤال؟

والجواب:

قلنا: لكي يتحقق ضابط المفهوم الأصولي، يجب أن يكون المنتفي بانتفاء القيد المأخوذ في المنطوق هو طبيعي الحكم المأخوذ فيه، وسنخه، ونوعه، لا شخصه، وإلا، كان ذلك تطبيقا لقاعدة احترازية القيود

كما تقدم بالتفصيل.

ما يعنيه الكلام السابق: هو أن المنتفي في قولنا مثلا: «إن جاءك زيد، فأكرمه»، هل هو طبيعي الإكرام، وسنخه، أم شخص هذا الوجوب المذكور في المنطوق، والمعلق على المجيء، لا غيره؟

وبعبارة ثانية: عندما ينتفي المجيء، فهل الصحيح أن نقول:

«فلا يجب إكرامه الإكرامَ المعلَّق في المنطوق على المجيء فقط لا غير»، ما يعني: أن إكراما قد يكون متعلقا بزيد حتى لو لم يأت؟

أم الصحيح أن نقول:

«فلا يجب إكرامه مطلقا»؟

وبهذا، يتبين ما على المحقق الان أن يشتغل به، ويتضح الطريق الذي لابد من سلوكه لتشخيص الموقف من السؤال الأول؛ إذ هو البحث في أنّ ما عُلِّق على الشرط هل هو مطلق الإكرام أم الإكرام المقيد.

وإن كنت ترى أن هذه النتيجة لم تكن لتستحق كل هذا الكلام والتمهيد، فإنك ستكون مخطئا في ذلك؛ فإن الجهود مهما عظمت في سبيل إيضاح الطريق الفني الصحيح للإجابة عن سؤال ما، فإنها تستحق كل العناء. فانتبه جيدا.

وإذا اتضح السؤال بالضبط، وبالدقة، تبين لنا أن البحث يجب أن يكون في أنه هل هناك طريقة تثبت الاطلاق في قولنا: «فأكرمه» في الجملة الشرطية أم لا؟ فإن كان من طريقة، ثبت أن المعلق طبيعي الحكم، وتم هذا الركن من ركني ضابط المفهوم، وإلا، فلا.

وعندما يكون السؤال هو هذا، فإننا نستذكر ما تقدم من بحوث مختلفة كانت تتكلم عن الاطلاق، وتعريفه، وعن جريانه أو عدم جريانه

في المعاني الحرفية؛ فإن جملة «فأكرمه»، التي هي الجزاء، لها هيئة خاصة بها، وهي هيئة الجملة، وهذه الهيئة من المعاني الحرفية كما تقدم، فإذا كنا نذهب الى إمكان إجراء الاطلاق في المعاني الحرفية، ومنها ما هنا من هيئة الجملة، فإن لنا أن نخوض في المقام؛ فنبحث عن جريان الاطلاق أو عدم جريانه في المقام، وإلا، لم يكن من كلام في البين.

وبهذا، يتبين أهمية ذاك البحث المتقدم عن هذه المسألة المهمة.

وتتذكر أننا كنا قد قبلنا بجريان الاطلاق في المعاني الحرفية، وإن كنا لم نذكر لذلك دليلا، وأحلنا المسألة الى الحلقة التالية، ما يعني: إن لنا أن نتكلم في المقام في جريان أو عدم جريان الاطلاق في هيئة الجملة الجزائية، فهل (يجري) فيها الاطلاق بعد أن ثبت (إمكانه) في محلِّه؟

هذا هو السؤال إذا، وما دام في جريان الاطلاق أو عدم جريانه، وما دام الاطلاق يتعلق بهيئة جملة، فإن الكلام على هذا إنما هو في جريان مقدمات الحكمة في الهيئة؛ بمعنى: أن هيئة الجملة الشرطية هل تدل على أن ظاهر حال المتكلم أنه في مقام بيان تمام مراده بكلامه من حيث وجوب الإكرام، أم لا؟

والجواب: نعم، هو في هذا المقام بمقتضى كونه متكلما حكيما.

وعلى هذا، يثبت بقرينة الحكمة أنه أراد الاطلاق، وأن المعلق على المجيء هو طبيعي الوجوب؛ إذ لو كان يريد الشخص، لكان عليه أن يبين ذلك في كلامه؛ فيقيده بصورة ما إذا لم يتحقق ملاك آخر مثلا، ومادام لم يقيّد، إذا هو لا يريد التقييد، فما لا يقوله، لا يريده، كما تقدم في الاطلاق.

وبهذا، يثبت أنه لا يريد القيد، فهو يريد الاطلاق، فيثبت الاطلاق في

هيئة جملة «فأكرمه»، ليثبت أن المعلق على الشرط هو طبيعي وجوب الإكرام لا شخصه.

وبعبارة موجزة: إطلاق مدلول هيئة الجزاء يثبت أن المعلَّق هو سنخ الحكم، ونوعه، لا شخصه.

أو قل: نثبت بالإطلاق أنَّ مفاد (أكرم) طبيعي الوجوب المفاد على نحو المعنى الحرفي، أي: النسبة الارسالية؛ فإنه إطلاق في هيئة الجملة، وهيئة الجملة من المعاني الحرفية النسبية الربطية، وفي المقام، النسبة الارسالية؛ فإن الجملة أمرية كما فرضنا.

هذا هو الموقف من السؤال الأول.

تشخيص الموقف بالنسبة الى السؤال الثاني

تمامية الركن الثاني لضابط المفهوم

وأما الموقف تجاه السؤال الثاني، الذي يتحمل مسؤولية البحث في تحقق الركن الآخر من ركني تحقق ضابط المفهوم، وهو أن يكون الربط بين الشرط والجزاء من نوع الربط اللزومي، العلي التامِّ، الانحصاري، فهو ان الربط في الجملة الشرطية من النوع المطلوب في المقام، وإليك الدليل على ذلك:

دعوى وضع أداة الشرط للربط المطلوب في ضابط المفهوم، وردها

إدعي أن الدليل على المطلوب في ما نحن فيه، هو أن أداة الشرط (إنْ مثلا) موضوعة من قبل الواضع اللغوي للربط المطلوب في المقام؛ أعني: الربط اللزومي، العلي التام، الانحصاري.

إلا أن هذه الدعوى غير تامة؛ إذ لو كانت صحيحة، للزم أن يكون استعمالها في غير ما وضعت له مجازا، وهو خلاف الوجدان العرفي،

الذي لا نشعر بأية مجازية في هكذا استعمالات.

فمن قبيل المثال: لو كانت الدعوى المتقدمة صحيحة، لكنا نشعر بالمجازية في قولهم: «إن نمت، فتوضأ»؛ لأننا نعرف أن هذا الاستعمال لأداة الشرط في الجملة المتقدمة لم يستعمل في الانحصار؛ فإن النوم ليس العلة المنحصرة للوضوء كما نعرف، والحال، أننا لا نشعر بأية مجازية، فما ادعي من وضع الأداة للدلالة على النوع المطلوب من الربط في المقام غير تام.

دعوى أخرى لإتمام الركن الثاني من ضابط المفهوم

بعد أن ظهر عدم تمامية الدعوى المتقدمة لإثبات تحقق الركن الثاني من ركني ضابط المفهوم الأصولي، إتجه المحققون إلى دعوى أخرى لأجل ذلك، وهي القائلة بأن الهدف في المقام يتحقق من خلال عدة دوال لا من خلال دال واحد؛ فاللزوم يتحقق بدال، والعلية بدال آخر، وأخيرا: الانحصارية تتحقق بالاطلاق وقرينة الحكمة.

وإليك التفصيل:

أولا: الدال على الربط اللزومي: الأداة

ادعي في المقام أن الربط اللزومي يمكن استفادته من الأداة؛ فإنها موضوعة لإفادة هذا النوع من الربط، فيكون اللزوم مدلولا وضعيا لأداة الشرط؛ بعد كونها موضوعة لهذا النحو الخاص من الربط، أعني: الربط اللزومي، لا الاتفاقي الصدفتي بين الشرط والجزاء، فالأداة تدل وضعا على أن الشرط يستلزم الجزاء، لا أنه يتوقف عليه بدون لزوم واستلزام عقلي.

ثانيا: الدال على العلية: تفريع الجزاء على الشرط

أما كون اللزوم لزوما عليا، من باب ترتب المعلول على علته، فذكر

أنه المستفاد من تفريع الجزاء على الشرط بالفاء ظاهرة أو مقدرة؛ فإن (الفاء) تدل على تفريع الجزاء على الشرط اثباتا، أي: في عالم اللفظ والكلام، وهو بالتبع يدل على التفريع ثبوتا، أي: في عالم الجدّ، والحقيقة، والارادة، والقصد.

ثالثا: الدال على الانحصارية: الإطلاق

وأما الجزء الثالث من الركن في المقام، وهو كون اللزوم العلي على نحو الانحصار، بحيث لا علة أخرى لوجوب الإكرام غير المجيء، فقد ذكر أن الدال على تحققه في الجملة الشرطية هو الاطلاق أيضا؛ وذلك ببركة ما ذكره المحقق النائيني ﷺ؛ من أنه يوجد نوعان من الاطلاق: الإطلاق المقابل للتقييد بأو، وهو ما يسمى بالاطلاق الأوي، والإطلاق المقابل للتقييد بالواو، وهو ما يسمى بالاطلاق الواوي.

وإليك التفصيل:

أما الاطلاق (الواويّ)، فإنه يثبت كون الشرط علة تامة لا جزء علة، أي: يثبت ما كان المشهور ـ ونتذكر أن الكلام كله بناء على المشهور كما نبهنا عليه ـ يشترطه من كون الشرط علة تامة لا جزء علة؛ وذلك أن المتكلم الحكيم لو كان يريد كون الشرط جزء العلة، لكان عليه أن يقيد باستعمال الحرف (و)، فيقول مثلا: «إن جاءك زيد، وكان مريضا، فأكرمه»، تعبيرا عن كون المجيء جزء علة للاكرام، وعن أن المرض هو الجزء الثاني للعلة، ومادام لم يقيد بكلامه، ولم يقل القيد، فإن ظاهر حاله أنه لا يريد القيد، فهو يريد الاطلاق.

وكما نلاحظ، فإن هذا النحو من الاطلاق يثبت تمامية علية الشرط للجزاء.

وأما الاطلاق (الأويٌّ)، فإنه يثبت الانحصار، أعني: كون الشرط علة منحصرة للجزاء؛ إذ لو كان مراد المتكلم الحكيم وجود علة أخرى لوجوب الإكرام، لكان عليه أن يقيد باستعمال (أو)، فيقول: «إن جاءك زيدٌ، أو كان مريضا، فأكرمه»، ومادام لم يقيد بأو، فهو لا يريد التقييد، فهو يريد الاطلاق.

وهذا الاطلاق لو تم، فإنه يثبت الانحصار كما هو واضح؛ إذ إلقاء الشرط مطلقا، وبدون تقييد كما تقدم، يثبت انحصار علية الشرط للجزاء.

والخلاصة: إذا لم يقيد بالواو، فإنه يريد تمامية علية الشرط للجزاء، وإذا لم يقيد بالأو، فإنه يريد انحصار علية الشرط للجزاء.[١]

النتيجة: تمامية ركني ضابط المفهوم في الجملة الشرطية

وبهذا، يثبت دلالة الجملة الشرطية على الركن الثاني من ركني ضابط المفهوم في المقام، وبضم ذلك إلى ما تقدم من توجيه لتمامية الركن الأول لهذا الضابط، تكون النتيجة تمامية دلالة هذه الجملة على المفهوم، وإذا كانت دالة على المفهوم، فإن معنى ذلك: أنها ظاهرة فيه، فتكون من صغريات حجية الظهور؛ فإن كل كلام ظاهر في معنى من المعاني، فإن ظهوره هذا حجة. فلا تنس محل الكلام، ولا تخلط بين المطالب.

---

(١)كما رأينا، فإن المصنف تكلم في هذا البحث كله بناء على رأي المشهور، لا على رأيه الذي تقدم في ضابط المفهوم.

هذا أولا.

وأما ثانيا، فإنه لم يتعرض ـ كذلك ـ إلى تمامية أو عدم تمامية المطالب المطروحة في هذا البحث، وقد أحال ذلك الى الحلقة التالية، فهناك تجتمع الخصوم بعونه تعالى.

رابعا: متن المادة البحثية

مفهوم الشرط

مِن أهمِّ الجملِ التي وقعَ البحثُ عن مفهومِها: الجملةُ الشرطية. ولا شكَّ في دلالتِها على ربطِ الجزاء بالشرط[١]، وإن وقعَ الاختلافُ في الدالِّ على هذا الربطِ[٢]؛ فالرأيُ المعروفُ[٣]أنّ أداةَ الشرطِ هي الدالّةُ على الربطِ وضعاً[٤].

وخالفَ في ذلك المحقّقُ الأصفهانيُّ؛ إذ ذهبَ إلى أنّ الأداةَ موضوعةٌ لإفادةِ أنّ مدخولَها ـ أي: الشرط ـ قد افتُرِضَ وقُدِّرَ على نهجِ الموضوعِ في القضيةِ الحقيقية[٥]، وأمّا ربطُ الجزاءِ بالشرط، وتعليقُه عليه[٦]، فهو مستفادٌ من هيئةِ الجملةِ، وما[٧] فيها من تَرتيب للجزاء على الشرط[٨].

وعلي أيِّ حالٍ[٩]، يتّجهُ البحثُ حولَ ما إذا كانَ هذا الربطُ المستفادُ

---

(١)فأصل الربط بين الشرط والجزاء موجود لا كلام فيه، فيبحث عن دلالة الجملة على كون هذا الربط محقِّقا للضابط المطلوب في تحقق المفهوم الأصولي أو عدم دلالتها عليه. فانتبه لمحل الكلام، والهدف منه.

(٢)أصل الربط، بغض النظر عن كونه من النوع المحقِّق للضابط أم عدم كونه كذلك فعلا.

(٣)المشهور.

(٤)فهي موضوعة للدلالة على هذا الربط.

(٥)وليست للدلالة على الربط؛ إذ وظيفتها الدلالة على أن الشرط افتُرِض، وأُخذ على نحو القضية الحقيقية، كما تقدم بالتفصيل.

(٦)وهو الأمر الذي لا شك فيه كما قلنا.

(٧)عطف تفسيري لهيئة الجملة.

(٨)بالفاء، ظاهرة أو مقدرة.

(٩)سواء أقلنا بمقالة المشهور، أم بمقالة المحقق الاصفهاني، في الدال على أصل

من الجملةِ الشرطية بينَ الجزاءِ والشرطِ يفي بإثباتِ[١] المفهومِ أو لا؟

وفي هذا المجال نواجهُ سؤالينِ على ضوءِ ما تقدَّمَ مِن الضابطِ لإثباتِ المفهوم[٢]:

أوّلًا: هل المعلَّقُ طبيعيُّ الحكم أو شخصُه؟[٣]

ثانياً: هل يستفادُ مِن الجملةِ أنّ الشرطَ علّةٌ منحصرةٌ للمعلَّق؟[٤]

وفيما يتّصلُ بالسؤال الأوّل، يقالُ عادةً بأنّ المعلَّقَ طبيعيُّ الحكمِ لا الشخصُ؛ وذلك بإجراءِ الإطلاق وقرينةِ الحكمةِ في مفادِ هيئةِ جملةِ الجزاء[٥]، فإنّ مفادَها هوَ المحكومُ عليه بالتعليق[٦]، ومقتضى الإطلاق أنّه لُوحِظَ بنحوِ الطبيعيِّ لا بنحوِ الشخص؛ ففي جملةِ «إذا جاءَ زَيدٌ، فأكرمْه»، نثبتُ بالإطلاق أنّ مفادَ (أكرم) طبيعيُّ الوجوبِ المفادُ بنحو المعنى الحرفيِّ والنسبةِ الإرساليةِ[٧].

الربط.

(١)أي: في الدلالة على نوع الربط الضابط في تحقق المفهوم الأصولي.

(٢)إذ قلنا: إن هناك ركنين يجب تحققهما لتحقق ضابط المفهوم، أي: لتكون الجملة ظاهرة في المفهوم الأصولي.

(٣)وهذا كان الركن الثاني في البحث السابق، وقد ذكرنا هناك دوره في تحقق ضابط المفهوم.

(٤)وهذا كان الركن الأول من ركني الضابط هناك.

(٥)أي: في قولنا: «فأكرمه» جزاء لشرط «إن جاءك زيد». وليس هيئة كل الجملة الشرطية المؤلفة من الشرط والجزاء. فانتبه.

(٦)مفاد الجملة الجزائية هو وجوب الإكرام، وهو المحكوم عليه بأنه معلق على المجيء.

(٧)لأنه مفاد هيئة جملة، ما يعني أنه معنى حرفي، ومعناه هنا: النسبة الارسالية

وفيما يتّصلُ بالسؤال الثاني، قد يقالُ: إنّ أداةَ الشرطِ موضوعةٌ[1] لغةً للربطِ العلّيّ الانحصاريِّ بينَ الشرطِ والجزاء.

ولكنْ، يوردُ على ذلكَ عادةً بأنّها لو كانت موضوعةً على هذا النحو، لزمَ أن يكونَ استعمالُها في موردِ كونِ الشرطِ علّةً غيرَ منحصرةٍ[2] مجازاً، وهو خلافُ الوجدان[3].

ومن هنا، اتّجهَ القائلونَ بالمفهومِ[4] إلى دعوى أخرى، وهي: أنّ اللزومَ مدلولٌ وضعيٌّ للأداة[5]، والعلّيّةَ مستفادةٌ من تفريعِ الجزاء على الشرطِ بالفاء الثابتةِ حقيقةً أو تقديراً، وأمّا الانحصارُ، فيثبتُ بالإطلاق؛ إذ[6] لو كان للشرطِ بديلٌ يتحقّقُ عِوضاً عنه في بعضِ الأحيانِ، لكان لابدَّ من تقييدِ الشرطِ المذكورِ في الجملةِ بذلك البديلِ بحرفِ (أو) ونحوها، فيقالُ مثلًا: «إن جاءَ زيدٌ، أو مرضَ، فأكرمْه»، فحيث لم يُذكرْ ذلكَ، وأُلقيَ[7] الشرطُ مطلقاً، ثبتَ بذلك عدمُ وجودِ البديلِ[8]، وهو معنى الانحصارِ[9].

الطلبية بين المرسَل (المخاطب) والمرسَل نحوه (الإكرام).

(١)من قبل اللغوي الواضع.

(٢)أي: في حالة علمنا بأن الشرط ليس علة منحصرة للجزاء، كما في قولنا: «إن بلتَ، فتوضأ».

(٣)إذ لا نشعر بوجداننا العرفي العام بأية مجازية في البين.

(٤)للجملة الشرطية، ودلالتها على الركن محل الكلام لضابط المفهوم الأصولي.

(٥)فهي موضوعة لهذا النحو من الربط لا لأيّ ربط.

(٦)توجيه إثبات الانحصار بالاطلاق.

(٧)عطف تفسيري.

(٨)أي: ثبت عدم إرادة البديل.

(٩)فإنه عدم بديل (علة) لوجوب الاكرام غير المجيء.

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأول

إستفد من العبارتين التاليتين في بيان ما تناولناه في بحثنا، ثم حاول أن تجيب على ما يليهما من الأسئلة:

١ـ قال المحقق الأصفهاني ﷺ في نهاية الدراية: «إن شأن أداة الشرط ـ كما يشهد به الوجدان، وملاحظة مرادفها بالعربية ـ ليس إلا جعل متلوِّها واقعا موقع الفرض والتقدير... وأن التعليق والترتيب يستفاد من تفريع التالي على المقدَّم، والجزاءِ على الشرطِ، كما يدلُّ عليه (الفاء)، الذي هو للترتيب، سواء كان الترَتب زمانيا، كما في: (جاء زيد، فجاء عمرو) مثلا، أو كان الترتب بنحو العلّية، كما في: (تحرَّكَت اليدُ، فتحرَّكَ المفتاحُ)، أو بالطبع، كما في: (وُجِدَ الواحدُ، فوُجد الاثنان)، إلى غير ذلك من أنحاء الترتب... .

وإسناد هذه المعاني إلى أداة الشرط غفلةٌ عن أنَّ شأنها شأن جعل متلوِّها واقعا موقعَ الفرض والتقدير فقط».[١]

٢ـ قال السيد الشهيد ﷺ في خارجِ بحثه الشريف: «فمثلا: إذا لاحظنا جملة (جاء زيد)، فهذه الجملة، تارة، تقع موضع الإخبار، وذلك حينما يقال: (جاء زيد)، وتارة أخرى، تقع موقع الاستفهام، وذلك حينما يقال: (هل جاء زيد؟)، وثالثة، تقع موقع التمني، أو الترجي، ونحو ذلك، ورابعة، تقع موقع الفرض والتقدير، فيقال: (إن جاء زيد، فأكرمه)، فقولنا: (إن جاء زيد)، أي: (لو فرضنا وقدّرنا مجيء زيد)، والذي دلّ على ذلك هو أداة الشرط، وقولنا: (فأكرمه)، هو الذي أفاد الربط بين الجزاء

(١)نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج٢، ص٤١٢ـ٤١٣.

والشرط.

والأصفهاني في ذلك لا يكون قد أقام دليلا على مدّعاه، وإنّما اكتفى بإدّعائه ذهاب أهل العربية إلى ذلك».[1]

أـ ما مُدّعى المحقق الأصفهاني فيَ المقام؟ وما الدليل الذي ذكره لذلك؟

ب ـ ما هو الإشكال الذي أورده السيد الشهيد في عبارته المتقدمة على ما ادّعاه المحقق الأصفهاني؟

ج ـ ما هو الدليل الذي يتمسك به المصنف وغيره من المحققين لإثبات أن الترتب إنّما يستفاد من كل جملة شرطية؟ وما فرقه عن دليل المحقق الأصفهاني؟

التطبيق الثاني

لاحظ الجمل التالية، محاولا أن تستفيد منها كأمثلة في شرح وتوضيح البحث:

أـ إذا جاء زيد، فأكرمه، إلا أن يكون طالب علم.

ب ـ إن خفيت الجدران، أو لم تسمع الأذان، فقصِّر.

ج ـ إذا بلغ الماء قدر كرّ، فلا ينجِّسُه شيء، إلا أن يتغيَّرَ أحدُ أوصافه.

دـ إذا كانت المرأة قرشيةً، أو نبطيةً، فإنَّها تحيض إلى ستين.

التطبيق الثالث

عندما نراجع الكتب الاستدلالية، نجد أن جملة من العلماء القائلين بعدم المفهوم للجملة الشرطية، يتمسكون في استدلالاتهم بمفهوم الشرط، كيف يمكنك توجيه ذلك على حسب ما تعلمته في البحث؟

---

(١)بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، ج٦، ص٥٩٣.

التطبيق الرابع

لاحظ العبارات التالية، مبيِّنا وجه ارتباطها بدرسنا:

١ـ قال في الكفاية: «لكنْ، مُنع دلالتها [الجملة الشرطية] على اللزوم، ودعوى كونها اتفاقية، في غاية السقوط؛ لانسباق اللزوم منها قطعا».(١)

٢ـ قال السيد الإمام ﷺ في التهذيب: «وأما المتأخرون، فقد استدَلوا بوجوه غير نقية عن الإشكال، كلُّها مسوقةٌ لإثبات كون القيد علّة منحصرة...كدعوى تبادر العلّة المنحصرة من القضية الشرطية...وإثبات المدعى مع شيوع الإستعمال في غيرها بلا عناية كما ترى».(٢)

٣ـ قال السيد الخوئي ﷺ في الدراسات: «وأما كون الشرَط من قبيل العلة المنحصرة، فهو مستفاد من إطلاق الشرط؛ فإنَّه بعدما كان المتكلم في مقام بيان تمام الجهات، وكان متمكنا من ذكر العِدل لِما علّقَ عليه حكمَه، ولم يعلِّقْه إلاّ على خصوص ذلك، يستفاد منه أن ما أخذه قيدا [شرطا] هو الدخيل في الحكم الذي يدور مداره وجودا وعدما».(٣)

سادسا: خلاصة البحث

١ـ تعرّضنا في هذا البحث إلى إمكان استفادة الركنين السابقين الذين اشترطهما المشهور ضابطا لإستفادة المفهوم من الجملة الشرطية.

٢ـ لا شك في دلالة الجملة على الربط، وإن اختلف في الدال عليه، فبينما ذهب المشهور إلى أن ذلك هو أداة الشرط؛ بعد وضعها لذلك، خالفهم المحقق الأصفهاني ﷺ؛ ذاهبا إلى أن الأداة لم توضع لذلك، ولا

---

(١)كفاية الأصول، ص٢٣١.

(٢)تهذيب الأصول للسيد الإمام ﷺ، ج١، ص٤٢٨.

(٣)دراسات في علم الأصول، ج١، ص١٩٦.

تدل عليه، بل هو مستفاد من هيئة الجملة الشرطية؛ حيث رتبت بين الجزاء والشرط بالفاء، ظاهرة، أو مقدرة.

٣ـ ثم انتقلنا الى البحث عن إيفاء الجملة الشرطية بالركنين الأساسيين الذين ادّعاهما المشهور لدلالة الجملة على المفهوم.

٤ـوقد ادّعي أن الركن الأول ـ وهو أن يكون المعلّق طبيعي الحكم ـ يمكن إثباته بالتمسك بإطلاق هيئة الجزاء: «فأكرمه»؛ فإن إجراء قرينة الحكمة فيه، يقتضي أن المعلّق طبيعي وجوب الإكرام؛ إذ لو أراد المتكلم شخص الحكم، لكان قد قيّد.

٥ـ وأما بالنسبة للركن الثاني ـ وهو أن يكون الربط عليا، إنحصاريا ـ فقد ذُكر في مقام إثبات استفادته من الجملة الشرطية نظريتان:

أولاهما: إنه مستفاد من وضع أداة الشرط لذلك.

وقد أورد عليه بأن لازمه استعمال هذه الأداة استعمالا مجازيا في موارد ثبت فيها عدم انحصار الجزاء بالشرط، والحال إننا لا نشعر بأي تجوز وعناية حتى في هذه الموارد.

والثانية: إننا نستفيد ذلك من مجموع دوال ثلاثة:

الأول: أداة الشرط الموضوعة للّزوم، فنستفيد اللزوم منها.

الثاني: الفاء، حيث نستفيد منها أن الشرط علّة للجزاء.

الثالث: هيئة الجملة الشرطية؛ حيث نستفيد منها العلية التامة ببركة الإطلاق الواويّ، والإنحصار ببركة الإطلاق «الأوِيّ»، وأن الشرط لا بديل له في ثبوت الجزاء.

سابعا: إختبارات

أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ ما سبب عدم الشك في دلالة الجملة الشرطية على أصل الربط

بين الجزاء والشرط؟

٢ـ ما هو الرأي المعروف في الدال على الربط في الجملة الشرطية؟ وما مذهب المحقق الأصفهاني ﰅ في ذلك؟

٣ـ ما الغرض من طرح سؤال: «هل المعلق طبيعي الحكم أو شخصه» في البحث؟

٤ـ كيف يمكن إثبات أن المعلّق في الجملة الشرطية هو طبيعي الحكم، وسنخه، لا شخصه؟

٥ـ تمسك البعضُ لإثبات العلّية الإنحصارية للشرط بوضع أداة الشرط لذلك، قرّب هذا الاستدلال، مبينا ما أورده المصنف ﰅ عليه.

ب. إختبارات منظوميَّة

١ـ ما المقصود بقولهم: «وقع البحث عن مفهوم الجملة الشرطية»؟

٢ـ لو بنينا على مذهب المصنف ﰅ؛ من الاكتفاء في الركن الأول بدلالة الجملة على التوقف ولو صدفة من جانب الجزاء، فهل نحتاج إلى طرح السؤالين المذكورين في البحث؟ وجّه ما تقول؟

٣ـ ما المراد بقول المصنف ﰅ: «يفي بإثبات المفهوم أو لا»؟

٤ـ ما نوع الإطلاق الذي تُمُسك به لإثبات أن المعلّق طبيعي الحكم؟

٥ـ حاول أن تقتنص المراحل الكلية التي مرَّ بها بحث اليوم.

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف ﰅ.

٢ـ بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، ج٦، ص٥٩٣.

٣ـ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج٢، ص٤١٢ـ٤١٣.

٤ـ كفاية الأصول، ص٢٣١.

٥ـ تهذيب الأصول (تقريرا لأبحاث السيد الإمام الخميني ﰒ الأصولية)، للسبحاني، ج١، ص٤٢٨.

٦ـ دراسات في علم الأصول، (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي ﰒ الأصولية)، للسيد علي الهاشمي، الشاهرودي، ج١، ص١٩٦.

البحث رقم (٦٠)

المفاهيم (٤)

مفهوم الشرط (٢)

الشرط المسوق لتحقيق الموضوع

أولا: حدود البحث

من قوله: «الشرطُ المسوقُ لتحقيق الموضوع» ص١١٩.

إلى قوله: «مفهومُ الوصف» ص١٢٠.

ثانيا: المدخل

لا يزال كلامنا في مفهوم الشرط، وقد تقدم ما اشترطه المشهور ضابطا في دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، وإن خالفهم المصنف ﷺ في ذلك، وبقي أن نذكر أن الجملة الشرطية لكي يكون لها مفهوم، فلابد من أن تحقق شرط آخر يعبر عنه في كلمات الأصوليين بقولهم: «أن لا يكون الشرط مسوقا لتحقيق الموضوع»، وهذا ما سنتكلم عنه في هذا البحث، فنوضح المراد منه، ونمثّل له، ثم نبّين علّة عدم المفهوم للجملة الشرطية المسوق شرطُها لتحقيق الموضوع.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

المقصود بكون الشرط مسوقا لتحقق الموضوع

بعد ما تقدم من أن الجملة الشرطية لها مفهوم، وهو انتفاء طبيعي الحكم المذكور في المنطوق بانتفاء قيده، فقد يتوهم أن ما من جملة شرطية إلا ولها مفهوم، وهو توهم فاسد؛ إذ الشرط في بعض الأحيان يكون مسوقا لتحقق الموضوع، وفي مثل هذه الحالات، لا يكون للجملة الشرطية مفهوم من الأساس.

وإليك التفصيل:

المقصودِ بكون الشرط مسوقا لتحقق الموضوع: هو كون الشرط الذي سيق وجيء به في الكلام، كل الغرضِ المقصودِ منه هو بيان الموضوع وتحققه؛ بحيث لا يكون وجودٌ للموضوع بدون تحقق الشرط.

ولمّا كان المفهوم هو ما تقدم؛ من انتفاء طبيعي الحكم عن موضوعهِ بانتفاء ما ربط بهِ، من شرط أو غيره، يتضح أن انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه لا يحقق المفهوم الأصولي؛ لأنّ انتفاءه حينئذٍ عقلي؛ ومن قبيل السالبة بانتفاء الموضوع؛ لوضوح أن علاقة الحكم بموضوعه بمثابة علاقة المعلول بعلته، ولا معنى للبحث عن بقاء المعلول مع انتفاء علته، كما هو واضح.

وبعبارة أخرى: بناءً على ما تقدم من تعريف للمفهوم، لابدّ وأن يكون في الجملة ثلاثة أركان لكي تكون أهلا للبحث في ثبوت المفهوم لها أو عدم ثبوته، ولنوضحها، آخذين بنظر الاعتبار المثال المشهور: «إن جاءك زيد، فأكرمه»، فنقول:

الركن الأوّل: الحكم

وهو وجوب الإكرام في المثال.

الركن الثاني: ما رُبط بهِ الحكم

وفي الجملة الشرطية هو الشرط.

الركن الثالث: موضوع الحكم

وهو زيد في المثال المتقدم.

ولابد من أن يكون هذا الموضوع باقيا ثابتا حتى في حالة انتفاء الشرط، وإلا، فمع انتفائه بمجرد انتفاء القيد والشرط، فلن يكون معنى للبحث عن بقاء الحكم المشروط أو عدم بقائه؛ فزيد في المثال المتقدم

موجود بغض النظر عن تحقق الشرط أو عدم تحققه.

وفي بعض الأحيان، نجد أن الشرط ليس أمرا إضافيا بالنسبة الى الموضوع، وإنما هو في وجوده يساوق وجود الموضوع، ويعني: تحقيقه؛ على نحو لا يكون في الجملة الشرطية موضوعٌ محفوظٌ في حالَتي وجود الشرط وعدمه، وفي مثل هذه الحالة، لا مفهوم للجملة الشرطية.

وللتوضيح نقول:

قد يكون الشرط في بعض الجمل مسوقا لتحقيق الموضوع؛ بحيث لا يكون فيها موضوع مستقلا وجودا عن الشرط، وإنما يكون متفرعا في وجوده وعدمه عليه، كما في قولنا: «إذا رزقت ولدا، فاختنه»؛ فإن في هذه الجملة الشرطية حكم، وهو (وجوب الختان)، وشرط، وهو (رزق الولد)، وفيها كذلك موضوع، هو (الولد).

إلا أن هذه الجملة ليس لها مفهوم أصولي؛ فإن موضوعها لا وجود له بصورة مستقلة بدون وجود الشرط، وهو رزق الولد؛ إذ لا وجود للولد بدون رزق الولد كما هو واضح، ولذا، لا يصح أن نقول: «إذا لم ترزق ولدا، فلا تختنه»؛ لأن القضية في مثل هذه الحالة سالبة بانتفاء الموضوع.

وبعبارة أخرى: الشرط في هذه القضية هو الذي يوجدُ، ويحققُ، ويولِّد الموضوع؛ بحيث لا يكون الموضوع مستقلا في وجوده عن وجود وتحقق الشرط، فلا يكون الموضوع موجودا إذا لم يكن الشرط موجودا، فالموضوع هنا هو الولد، والشرط هو رزق الولد، وهما شيء واحد، وهذا بخلاف المثال المتقدم؛ فإن زيدا لا يوجدُه الشرطُ (وهو المجيءُ)، وإنما هو أمرٌ مستقلٌّ عنه.

والخلاصة: رزقُ الولد يساوي وجوده، فيكون الشرط موجدا للموضوع، ومثل هذه الجملة لا يكون لها مفهوم؛ إذ لا يبقى موضوع من الأساس مع انعدام الشرط لكي يبحث في ثبوت الحكم له أو عدم ثبوته في هذه الحالة.

رابعا: متن المادة البحثية

الشرط المسوق لتحقيق الموضوع

يوجدُ في الجملةِ الشرطيةِ «إن جاءَ زيدٌ، فأكرمْه»، حكمٌ، وهو وجوبُ الإكرام، وشرطٌ، وهو المجيءُ، وموضوعٌ ثابتٌ في حالتَي وجودِ الشرطِ وعدمِه، وهو زيدٌ. وفي هذهِ الحالةِ، يثبتُ مفهومُ الشرطِ تبعاً لما تقدَّمَ من بحوث.

ولكننا أحياناً نجدُ أنّ الشرطَ يساوقُ وجودَ الموضوع، ويعني تحقيقَه على نحوٍ لا يكونُ في الجملةِ الشرطيةِ موضوعٌ محفوظٌ في حالتي وجودِ الشرط وعدمِه، كما في قولنا: «إذا رُزقتَ ولداً، فاختِنْه»، وفي مثل ذلك، لا مجالَ للمفهوم؛ إذ معَ عدمِ الشرطِ، لا موضوعَ لكي تدلَّ الجملةُ على نفيِ الحكم عنه، ويسمّى الشرطُ في حالاتٍ من هذا القبيلِ بالشرطِ المسوقِ لتحقُّقِ الموضوع.

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

تقدم في الحلقة الأولى، ص٢٢٢، في طرق إثبات صدور الدليل الشرعي اللفظي ما نصّه:

«الرابع: خبر الواحد الثقة...؛ فقد دلّت أدلّة شرعية عديدة على ذلك...ومن تلك الأدلّة: آية النبأ، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا...﴾، الآية؛ فإنه يشتمل على جملة شرطية،

وهي تدل منطوقا على إناطة وجوب التبيّن بمجيء الفاسق بالنبأ، وتدل مفهوما على نفي وجوب التبيّن في حالة مجيء النبأ من قبل غير الفاسق...».

قال الشيخ الأنصاري ﷺ في رسائله (كلام الشيخ بين الأقواس، وما عداه فهو توضيح الشيخ الاعتمادي في شرح الرسائل، وما بين المعقوفتين منا للتوضيح): «فيه [الاستدلال بمفهوم الشرط]: أن الشرط قد يكون له مفهوم، نحو: إذا بلغ الماء كُرا، لا ينجسه شيء، أي: إذا لم يبلغ الكرَّ، ينجسه شيء، وقد لا يكون له مفهوم؛ كما إذا كان مفهومه سالبة بانتفاء الموضوع، كما في ما نحن فيه، فإن (مفهوم الشرط) هنا، هو: عدم وجوب التبيّن عند (عدم مجيء الفاسق بالنبأ)، ومعلوم: إن هذه سالبة بانتفاء الموضوع، أي: (عدم التبيّن هنا لأجل عدم ما يُتبيّن، فالجملة الشرطية هنا) لم تجر لأخذ المفهوم، بل (مسوق لبيان تحقق الموضوع)، أي: موضوع وجوب التبيّن يتحقق عند مجيء الفاسق بالنبأ (كما في قول القائل: إن رزقت ولدا فاختنه، و: إن ركب زيد فخذ بركابه، و﴿وَإِذا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾ أي: موضوع وجوب التحيّة بالأحسن يتحقق عندما حُييتم بتحية، وليس الغرض أنه إذا لم تحيّوا فلا تحيّوا بأحسن منها».[١]

لاحظ أن الشيخ الأنصاري ﷺ يرفض التمسك بالآية: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ...﴾ لإثبات حجية خبر الواحد؛ بحجة أنها مسوقة لتحقيق الموضوع؛ وذلك لأن الظاهر من الآية ـ والكلام له قُدس سره الشريف ـ هو أنها تريد أن تقول: «نبأ الفاسق إذا جاءكم به، فتبّينوا» ومعناه: إنه مع

---

(١)شرح الرسائل، للاعتمادي، ج١، ص٣٣٠.

عدم مجيء الفاسق بالنبأ ـ بأن جاء به العادل ـ فإنه ينتفي موضوع الحكم، كما في المثال الذي ذكرناه في البحث، وهو: «إذا رزقت ولدا، فاختنه»، وهذا ما لم يذهب له السيد الشهيد في الحلقة الأولى والثانية كما سيأتي، وكذا الثالثة؛ حيث يدعي ﭬ ان الآية تقول: «النبأ، إذا جاء به الفاسق، فتبيّنوا»، ومن الواضح أنه بناء على هذا، فإن الموضوع (النبأ) يبقى محفوظا عند عدم مجيء الفاسق به بأن جاء به العادل؛ فإنه (النبأ)، فلا تكون الآية مسوقة لتحقيق الموضوع، فيصح التمسك بمفهوم الشرط فيها.

ولكن: ما هو المناط في كون الموضوع هو ما ادّعاه الشيخ الأعظم ﭬ (نبأ الفاسق)، أو هو ما ادّعاه المصنف ﭬ: (النبأ)؟

سادسا: خلاصة البحث

١ـ هناك شرط آخر من شرائط ثبوت المفهوم للجملة الشرطية، يعبّرون عنه عادة بقولهم: «أن لا يكون الشرط مسوقا لتحقيق الموضوع».

٢ـ ويريدون به اشتراط ثبوت الموضوع وتحققه حتى في حالة انتفاء الشرط؛ فإن الشرط في بعض الأحيان يكون عدمه مساوقا لعدم وجود الموضوع، كما في قولهم: «إذا رزقت ولدا، فاختنه»، فوجود الشرط (وهو رزق الولد) مساوق وملازم لوجود الموضوع (وهو الولد)، وعدمه مساوق لعدمه.

٣ـ فلا مفهوم لهذه الجملة وإن كانت شرطية؛ إذ مع عدم الشرط لا موضوع لكي تدل الجملة على نفي الحكم عنه.

سابعا: إختبارات

أ. إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ ما الفرق بين جملتي: «إن جاء زيد، فأكرمه»، «إن رزقت ولدا،

فأذِّن في أذنه اليمنى» من حيث:

أـ الحكم. ب ـ الشرط. ج ـ الموضوع.

٢ـ ما معنى قولهم: «الشرط يساوق وجودَ الموضوع»؟ أذكر مثالا لذلك.

٣ـ ذهب المصنف ﴿﴾ إلى أنه في حالات كون الشرط مسوقا لتحقيق الموضوع، فلا مجال للمفهوم، ما معنى ذلك؟ وما الدليل عليه؟

ب . إختبارات منظوميّة

١ـ أذكر فائدة عمليّة للبحث الذي بين يديك.

٢ـ إرجع إلى التعريف الذي ذُكر للمفهوم، ألا تجد أنه منطبق في حالة كون الشرط مسوقا لتحقيق الموضوع؟ فلماذا يقولون بعدم المفهوم في هكذا حالة؟

٣ـ في حالة انطباق تعريف المفهوم على حالة كون الشرط مسوقا لتحقيق الموضوع، أليس من اللازم إضافة قيد لتعريف المفهوم، كقولنا: «مع بقاء الموضوع»؟ أم أن ذلك غير لازم؟ بيّن ذلك.

٤ـ ما فائدة كون الشرط في بعض الأحيان مسوقا لتحقق الموضوع؟

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف ﴿﴾.

٢ـ مباحث الأصول (الحائري)، ج٢، ص٤٠٩.

٣ـ شرح الرسائل، الاعتمادي، ج١، ص٣٣٠.

البحث رقم (٦١)

المفاهيم (٥)

مفهوم الوصف

أولا: حدود البحث

من قوله: «مفهومُ الوصف» ص١٢٠.

إلى قوله: «جُملُ الغاية والإستثناء» ص١٢٢.

ثانيا: المدخل

تكلّمنا سابقا عن المفهوم عند الأصوليين، فعرّفناه بأنه انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء قيده، ثم انتقلنا إلى الركنين اللذين ذكرهما المشهور كضابط لدلالة أية جملة على المفهوم، وهما: كون المعلّق طبيعي الحكم لا شخصه، وكون الربط بين الحكم والقيد ـ شرطا كان أم غيره ـ ربطا عليّا تامّا إنحصاريا، وهذا ما طبقناه على الجملة الشرطية، واصلين إلى تحقق كلا الركنين فيها، فهي دالة على المفهوم.

وكان المفروض أن نسلك هذا المسلك نفسه في الجملة الوصفيّة، إلا أنه لمّا كانت العادة قد جرت على غير هذا المسلك فيها، سلك المصنف ﷺ ذلك المسلك الآخر، وهو التحقق من كون المعلَّق هو طبيعي الحكم، وسنخه، وهو الركن الأول، والاكتفاء به في دلالة الجملة الوصفية على المفهوم، وكأنه لا حاجة الى الكلام في الركن الثاني وتحققه في الجملة الوصفية.

وسنبدأ أولا بمثالين للوصف؛ فإنه قد يكون لموضوع الحكم، وقد يكون لمتعلَّقه، ثم ـ والكلام يعمّ الإثنين معا ـ سنذكر وجهين مدَّعَيَين على ثبوت المفهوم للجملة الوصفية، أوّلهما: أن أخذ أيّ قيد في الخطاب ظاهر عرفا في أنه دخيل في الحكم، ثم ننتقل إلى الرد الذي

يُذكر عليه، على ما سيأتي بيانه في البحث بالتفصيل.

ثم ننتقل الى ذكر الوجه الثاني، المرتكز على أن لزوم صون كلام المولى عن اللغوية يعيِّن أن المعلّق على الوصف إنّما هو طبيعي الحكم لا شخصه؛ وإلا، لكان الإتيان بالوصف لغوا.

وسنذكر ما يرد على هذا الاستدلال، وأن غاية ما يثبته هو المفهوم على نحو السالبة الجزئية، على ما ستعرف تفصيله في البحث.

وفي آخر البحث، سننبّه على فرق بين الوجهين اللذين ذكرناهما لإثبات مفهوم الوصف.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

تحرير محل الكلام

من الجمل التي وقع الكلام في ثبوت المفهوم لها: الجملة الوصفية، ولكن، قبل ذلك، لابد من تحرير محل الكلام في المفهوم في المقام، وأنّ أياً من الجمل الوصفية هي التي وقعت مورداً للبحث عن ثبوت المفهوم لها وعدمه؟

وفي الحقيقة، الكلام هنا عن المقصود بالجملة الوصفية محل البحث، فما المقصود من هذه الجملة؟ وإن شئت، عبرت بقولك: ما المقصود بالوصف المأخوذ في المقام؟ فهل هو الوصف بالمصطلح اللغوي، أم أنه أمر غير ذلك عند الأصوليين؟

الصحيح: إنه أمر آخر غير المعنى اللغوي؛ فإن الوصف يطلق ويُراد بهِ أحيانا ما يسمى بالنعت عند النحويين، وهو المقابل للحال والتمييز، وغيرهما، من قبيل: «العالم» في قولنا: «أكرم الفقير العالم».

إلا أن المراد بالوصف عند الأصوليين ليس خصوصَ النعت النحوي،

وإنما هو كل خصوصية تؤخذ في موضوع الحكم، ويكون من شأنها أن تضيّق من دائرته، سواء أكانت تلك الخصوصية نعتاً، أم حالًا، أم غير ذلك، ما عدا الإستثناء والغاية؛ فإن لهما بحثا مستقلًا بهما.

وعليه، فالنسبة بين الوصف بالمصطلح الأصولي وبينه بالمصطلح النحوي (النعت)، هي نسبة العموم المطلق من ناحية الوصف بالمعنى الأصولي.

عود على ذي بدء

إذا تبين المقصود بالوصف في المقام، فلنرجع الى أصل الكلام في المقام، فنقول:

من جملة ما وقع الكلام في ثبوت المفهوم بالمعنى الأصولي له: هو الجملة الوصفية، كما لو قُيِّد متعلقُ الحكم أو موضوعه بوصف معين، من قبيل قولنا مثالا للأول: «أكرم الفقير إكراما معنويا»، وللثاني: «أكرم الفقير العادل»، فإن هذه الجملة الأخيرة مثلا فيها حكم، وهو وجوب الاكرام، وفيها متعلق للحكم، وهو الاكرام، وفيها متعلقٌ للمتعلق، وهو ما يسمى بالموضوع كما تقدم، وهو الفقير، وهذا الفقير موضوع الحكم قُيد بوصف العدالة. فيطرح السؤال في مثل هذه الجملة عن دلالة التقييد في الجملة الوصفية على المفهوم.

ومن الواضح الطريق الذي ينبغي سلوكه وصولا الى جواب فني ناجع للسؤال المتقدم الذكر؛ إذ ذكرنا ضابط المفهوم المتمثل بالركنين السابقين؛ فهل هما متحققان في الجملة الوصفية أم لا؟

قد يقال بثبوت المفهوم للجملة الوصفية بأحد وجهين

وقد يقال بثبوت مفهوم للجملة الوصفية، بمعنى: أن يقال بأن الجملة

ظاهرة في المفهوم، أي: دالة على الركنين، تفي بهما معا؛ وذلك بأحد وجهين، فلنذكرهما، مع الموقف الفني من كل منهما، علما بأننا لو قلنا بثبوت المفهوم للجملة الوصفية، فإنه سيكون انتفاء الحكم في المنطوق بانتفاء الوصف، أي: عدم وجوب إكرام الفقير غير العادل مهما كان وصفه، وبتعبير آخر: انتفاء (طبيعي) وجوب إكرام الفقير غير العادل.

الوجه الأول: الاستفادة من الظهور الحالي السياقي

أما الوجه الأول لثبوت المفهوم الأصولي للجملة الوصفية، فهو بأن نقول:

لو لم يكن للجملة الوصفية مفهوم، فإن معنى ذلك هو وجوب إكرام الفقير العادل وغيره، وهذا يستلزم أنَّ المتكلم يكون قد ذكر قيدا في الخطاب (وهو العدالة في ما نحن فيه) ليس له أي دخل في الحكم ، وهذا ما لا يمكن الالتزام به؛ إذ هو مخالف للظهور العرفي الحالي السياقي للمتكلم الحكيم؛ في أن أخذه لأي قيد من القيود في خطابه، يدل على أنه داخل في مراده الجدي، وإلا، لما ذكره في كلامه، فمادام ذكره، وقاله، فإنه يريده، وهو ما تقدم ذكره في قاعدة احترازية القيود، ولا يمكن التخلص من هذا المحذور إلا بالقول بالمفهوم للجملة الوصفية، أي: انتفاء الحكم بانتفاء القيد، فإذا لم يتحقق القيد (المتمثل بالوصف في الجملة الوصفية)، فلا وجوب للإكرام.

وبعبارة أخرى: الوصف في مثل قولنا: «أكرم الفقير العادل» له مفهوم؛ لأنّه لو كان يجب إكرام الفقير العادل وغير العادل معاً، فهذا يعني: أنّ وصف العدالة غير مرادٍ لمتكلم جدّاً، مع أنّه قد ذكره في الدلالة التصوّرية، وهو غير صحيح؛ لأنّ ظاهر حال كلّ متكلّم حكيم إذا ذكر

قيداً في مرحلة المدلول التصوّري، فإنه مراد له جدّاً في مرحلة المدلول التصديقي، ولكي لا نصطدم بمحذور مخالفة القاعدة العرفيّة المتقدمة، فإنه لابد من القول بثبوت المفهوم للجملة الوصفية.

رد المصنف للوجه الأول

وقد ناقش المصنف ما جاء في الوجه المتقدم؛ بأن غاية ما يثبته هو انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد (الوصف)؛ تطبيقا لقاعدة احترازية القيود، وأما انتفاء الطبيعي، الذي هو المطلوب في المفهوم، فلا.

وبعبارة أخرى: عدم الاصطدام بمحذور مخالفة القاعدة العرفيّة المتقدمة، لا يتوقف على القول بثبوت المفهوم للجملة الوصفية؛ بانتفاء طبيعي الحكم، بل يكفي في ذلك القول بانتفاء شخص الحكم، فلا موجب للقول بثبوت المفهوم للجملة الوصفية.

الوجه الثاني: الاستفادة من لزوم محذور اللغوية

ولنستذكر هنا مرة أخرى ما يعنيه ثبوت المفهوم للجملة الوصفية؛ فإن معناه: إن طبيعة وجوب الاكرام تنتفي بانتفاء الوصف، الذي هو العدالة في المقام، فإذا تبين ذلك، نقول في توضيح الوجه الثاني المدعى لثبوت المفهوم للجملة الوصفية:

لو كان يجب إكرام الفقير الفاسق بفرد آخر من وجوب الإكرام، وبملاك آخر غير الفقر، كالعلميّة مثلا، فسيكون ذكر القيد (العدالة) في المثال لغوا لا فائدة فيه أبدا؛ لأن المتلكم لو كان قد جاء بالخطاب مطلقا، خاليا من القيد المتقدم، لما كان ذلك مؤثرا على مراده ومقصوده أبدا؛ لأن قيد العدالة ليس له أثر فيما لو لم نقل بالمفهوم؛ فلو كان قد اكتفى بقوله: «أكرم الفقير»، لكان كلامه مؤديا لغرضه؛ لأنه يجب إكرام الفقير

العادل والفقير الفاسق معا، وإن كان بوجوب آخر، وملاك آخر غير العدالة، كالعلمية كما مثلنا؛ لعدم المفهوم الأصولي.

وحينئذ نقول: وصيانة كلام المتكلم الحكيم عن اللغوية، تقتضي أن يكون لذكر القيد فائدة، فما هي هذه الفائدة؟

والجواب:

إنها التنبيه على أن طبيعي الحكم، ونوعه، وسنخه، لا يشمل الفقير الفاسق، فالحكم بوجوب الإكرام خاص بالفقير العادل، وهذا يساوق المفهوم، ويثبت المطلوب.

رد المصنف للوجه الثاني

قلنا مرارا في هذا الكتاب، وفي غيره: إن اتخاذ موقف فني صحيح من فكرة ما، يجب أن يكون قائما على أسس فنية صحيحة، لربما يكون من أهمها تشخيص دقيق جدا لما ترتكز عليه الفكرة، من معلومة، أو فكرة تعتبرُ نقطة الارتكاز لكل البناء العظيم للفكرة الأصلية المدعاة.

وفي المقام الأمر كذلك أيضا؛ فإنه ينبغي أن نحلل هذا الوجه الثاني؛ فنرى ما يرتكز عليه من فكرة أو أفكار تعدُّ أساسا ونقطة ارتكاز له.

ولو قمنا بهذا العمل بصورة دقيقة فنية، لوجدنا أن الفكرة التي يرتكز عليها هذا الوجه، هي لزوم محذور اللغوية لو لم نقل بالمفهوم للجملة الوصفية.

ولو تأملنا هذه النقطة جيدا، لرأينا أن نجاح هذا الوجه يقوم على أساس لزوم هذه النقطة بحيث يلزم لدفع هذا المحذور القول بالمفهوم، وأما إن كان هناك دفع لهذا المحذور بدون القول بالمفهوم، فمن الواضح حينها عدم تمامية هذا الوجه الثاني.

وهنا نقول: إن معنى ثبوت المفهوم للجملة الوصفية ـ وكذا أية جملة أخرى يراد إثبات المفهوم لها ـ هو أنها تدل على المفهوم في جميع الحالات، أي: في جميع حالات عدم القيد، الذي هو في محل كلامنا الوصف؛ أي: تدل على انتفاء طبيعي الحكم في كل حالة انتفى فيها الوصف، فهل يفي محذور اللغوية بهذه الوظيفة؟ وهل يؤدي هذا الدور؟

والجواب: كلا لا يؤدي؛ فمن الواضح أنه لو كان يؤدي، لكان معنى ذلك: أنه لولا القول بالمفهوم، للزم محذور اللغوية في أية حالة من حالات انتفاء الوصف، وهذا غير تام؛ إذ يكفي للتخلص من محذور اللغوية أن يكون لذكر القيد (الوصف) فائدة ولو في بعض الحالات لا جميعها، ما يعني: أن محذور اللغوية لا يفي بدوره المترقب في جميع الحالات لكي يثبت المفهوم المطلوب.

وإليك التفصيل:

لو تأملنا في محذور اللغوية، لرأينا أنه لا يقتضي الالتزام بثبوت المفهوم للجملة الوصفية بنحو السالبة الكليّة، بمعنى: سلب الحكم ونفيه عن كل فرد من أفراد الموصوف الخالي عن الوصف؛ وذلك أننا يمكن أن نلتزم بثبوت المفهوم بنحو السالبة الجزئية لا الكلية، فندفع محذور اللغوية بذلك فقط، بلا حاجة الى القول بالسالبة الكلية.

وبعبارة أخرى: لدفع اللغوية يكفي أن نلتزم بدلالة الجملة الوصفية على الإنتفاء عند الإنتفاء عن بعض أفراد الموضوع (الموصوف) الخالي عن الوصف، وأمّا البعض الآخر الفاقد للوصف، فلا مانع من شمول الحكم له بملاك آخر، من دون أن يلزم اللغوية من ذكر القيد في الجملة في هذه الحالة؛ لأنّ فائدة القيد تكون في هذه الحالة نفي طبيعي الحكم

عن ذلك البعض الفاقد للقيد، ولكن، مع عدم التعرض والنظر الى البعض الآخر، وإن كان فاقداً للوصف والقيد أيضاً.

ولنوضح الفكرة بتطبيق عملي:

لو افترضنا أن الامام (عليه السلام) كان مراده إكرام خصوص فقراء الشيعة، ولكن التقية أو غيرها كانت تمنعه من التصريح بذلك، فرأى أن الاتيان بقيد آخر غير التشيع يمكن أن يكون مفيدا في المقام، مؤديا الغرض، وهو الاقتصار في الحكم على الشيعي الإمامي، فقال: «أكرم الفقير الهاشميّ»، ومن الواضح هنا أنه لم يكن في مراده إكرام خصوص الهاشمي من الفقراء، وإنما جاء بقيد الهاشمية لإخراج غير الشيعة من الفقراء، ما يعني: أن إتيانه بهذا القيد لا يعني: عدم إرادته إكرام غير الهاشمي من فقراء الشيعة.

وفي مثل هذه الحالة، لا مانع من أن يأتي وجوب إكرام آخر للفقير الشيعي وإن لم يكن هاشمياً، بدون أن يستلزم ذلك محذور اللغوية؛ إذ فائدته ـ كما رأينا ـ التحرز عن بعض الأفراد ممن لا يتحقق فيهم وصف الهاشمية، وهو من لم يكن شيعيا من الفقراء، وإنما لم يصرّح بذلك ـ أي: بوجوب إكرام الفقير الشيعي مطلقاًـ تقيّةً، فاندفع بذلك محذور اللغوية من دون أن نلتزم بثبوت المفهوم بنحو السالبة الكليّة لقيد الهاشمية، بل يكفي لدفع محذور اللغوية وصون كلام المولى عنها حينئذٍ، الالتزام بثبوت المفهوم بنحو السالبة الجزئية بالمعنى الذي تقدم.

والخلاصة: كان محذور اللغوية يعتمد على لزوم اللغوية لو لم نقل بالمفهوم، ودفع هذه الفكرة يقوم على أساس أن التخلص من محذور اللغوية لا يقتصر على ذلك، بل يكفي ذكر فائدة ولو في بعض الحالات

لذكر القيد غير فائدة الدلالة على المفهوم، وهذه الفائدة هي التي تقدمت في المثال بصورة عملية.

وعليه، فالمفهوم ثابت للجملة الوصفية، إلا أنه على مستوى السالبة الجزئية لا أكثر، ما يعني: عدم مفهوم لهذه الجملة على حد المفهوم المطلوب، أي: على نحو السالبة الكلية، وفي جميع حالات انتفاء الوصف. فانتبه.

الوجهان المتقدمان لإثبات مفهوم الوصف ونحوي الجملة الوصفية

تقدم وجهان لإثبات مفهوم الوصف للجملة الوصفية، وقد حان الوقت للتنبيه على نقطة مهمة جدا في المقام ترجع إلى محل جريان كل من الوجهين؛ وذلك أن هناك نحوين للجملة الوصفية؛ فإن الوصف يذكر تارة مع موصوفه، فيقال: «احترم العالمَ الفقيه»، وأخرى يذكر الوصف من دون الموصوف، فيقال: «احترم الفقيه»، فهل يجري الوجهان السابقان في كلا نحوي هذه الجملة، أم هناك تفصيل؟

الصحيح: إن هناك تفصيلا في المقام؛ فإنه لو كنا نعتمد الوجه الأول لإثبات مفهوم الوصف، فإنه ينفع في إثبات مفهوم الوصف في كلا نحوي الجملة المتقدمين؛ إذ تقريب الوجه الأول تام في النحوين؛ فإن ذكر القيد يعني: إرادته، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الموصوف مذكورا أم لا، كما هو واضح.

وأما الوجه الثاني على فرض اعتماده لإثبات المفهوم للجملة الوصفية، فيختصّ بالحالة الأولى، وهي ذكر الوصف مع موصوفه، دون الحالة الثانية؛ لأن ذكر الوصف في الحالة الثانية لا يكون لغوا لكي نلتزم بثبوت المفهوم هربا من محذور اللغوية؛ إذ لا يمكن الاستغناء عن ذكر

الوصف في هذه الحالة حتى إذا كان سنخ الحكم وطبيعيه شاملا لجميع الحالات، فلا يكون ذكره في المقام لغوا على كل تقدير؛ إذ ذكره يكون ضروريا حتى لو لم يُرد المتكلم المفهوم؛ إذ قام الوصف في المقام مقام الموصوف، الذي هو موضوع الحكم بوجوب الاكرام.

رابعا: متن المادة البحثية

مفهوم الوصف

إذا قُيّدَ متعلّقُ الحكمِ[١]، أو موضوعُه[٢]بوصفٍ معيّن، كما في «أكرِمْ الفقيرَ العادلَ»، فهل يدلّ التقييدُ بوصفِ العادل على المفهوم؟[٣]

قد يقالُ بثبوتِ المفهومِ لأحدِ الوجهينِ التالَيين:

الأوّلُ: أنّه لو كان يجبُ إكرامُ الفقيرِ العادل والفقيرِ غيرِ العادل معاً، فهذا يعني: أنّ العدالةَ ليس لها دخلٌ في موضوعِ الحكمِ بالوجوبِ، مع أنّ أخذَ قيدٍ في الخطابِ ظاهرٌ عرفاً في أنّه دخيلٌ في الحكم.[٤]

ويردُ على ذلك: أنَ دلالةَ الخطابِ على دخلِ القيدِ لاشكَّ فيها[٥]، ومردُّها إلى ظهورِ حالِ المتكلّمِ في أنّ كلَّ ما يُبيَّنُ بالكلامِ في مرحلة

---

(١)كالإكرام في قولنا: «أكرم الفقير إكراما معنويا»، فالحكم هو الوجوب، ومتعلقه هو (الاكرام)، وقد وصفنا هذا المتعلق بوصف يعتبر قيدا له.

(٢)كالفقير في قولنا: «أكرم الفقير العادل». فالفقير هو الموضوع، وقد وصفناه وقيدناه بقيد العدالة.

(٣)هل لاحظت السؤال ومحل البحث؟ فإنه في دلالة الجملة الوصفية على المفهوم، أي: على الركنين المعتبرين في ضابط المفهوم. فلا تغفل، ولا تنس.

(٤)فلو لم يقصد المفهوم لاصطدمنا بمخالفة هذا الظهور الحالي السياقي، فما قاله يريده. وهو تطبيق لقاعدة احترازية القيود كما تقدم بالتفصيل.

(٥)وإلا، لم يذكره.

المدلول التصوُّريّ[١]، فهو داخلٌ في نطاق المراد الجدّيّ[٢]، وحيث إنّ الوصفَ قد بُيّنَ في مرحلةِ المدلول التصوّريّ بوصفه قيداً[٣]، فيثبتُ بذلك أنّه دخيلٌ في موضوعِ الحكمِ المرادِ جدّاً[٤]، وعلى أساسِ ذلك قامتْ قاعدةُ احترازيةِ القيودِ كما تقدَّمَ، غير أنّ ذلك إنّما يقتضي دخلَ الوصفِ في شخصِ الحكم[٥]، وانتفاءَ هذا الشخصِ الذي سيقَ الكلامُ لإبرازه بانتفاء الوصف، لا انتفاءَ طبيعيِّ الحكم[٦]، وما نقصدُه بالمفهومِ انتفاءُ الطبيعيِّ[٧].

الثاني: أنّه لو كان يجبُ إكرامُ الفقيرِ العادلِ والفقيرِ غيرِ العادلِ ولو بفردينِ من الوجوبِ وبجَعْلين[٨]، لما كانَت هناكَ فائدةٌ في ذكرِ المَولى لقيدِ العدالةِ؛ لأنّه لو لم يذكرهُ، وجاءَ[٩]الخطابُ مطلقاً، لما أضرَّ بمقصودِه[١٠]، وإذا لم تكنْ هناك فائدةٌ في ذكر القيدِ، كان لغواً، فيتعيّنُ ـ

---

(١)ما يقوله.

(٢)يريده جدا، فهو المدلول التصديقي الثاني كما تقدم.

(٣)أي: قاله.

(٤)أي: يريده جدا.

(٥)لا أكثر، كما تقدم في توضيح قاعدة احترازية القيود والفرق بينها وبين قرينة الحكمة والاطلاق.

(٦)وسنخه، ونوعه.

(٧)كما تقدم في تعريف المفهوم بالمصطلح الأصولي؛ فإنه انتفاء طبيعي الحكم في المنطوق بانتفاء قيده.

(٨)وبملاكين كما تقدم في الشرح.

(٩)عطف تفسير، أي: لو قال بدلا عن : «أكرم الفقير العادل»: «اكرم الفقير» فقط، بدون قيد العدالة.

(١٠)ومراده، لو كان مقصوده ومراده ومرامه مطلقا.

لصيانةِ كلامِ المولى[١] عن اللغويةِ ـ أن يُفترَضَ لذكرِ القيدِ فائدةٌ، وهي التنبيهُ على عدمِ شمولِ الحكمِ[٢] للفقيرِ غيرِ العادلِ، فيثبتُ المفهومُ.

وهذا البيانُ وإن كان متّجهاً، ولكنّه إنما يقتضي نفيَ الثبوتِ الكلّيِّ الشاملِ للحكمِ في حالاتِ انتفاءِ الوصف[٣]، ولا ينفي ثبوتَه في بعضِ الحالاتِ مع انتفائِه في حالاتٍ أخرى؛ إذ يكونُ لذكرِ القيدِ عندئذٍ فائدةٌ، وهي التحرّزُ عن هذه الحالاتِ الأخرى؛ لأنه لو لم يُذكرْ، لشملَ الخطابُ كلَّ حالاتِ الانتفاء[٤].

فالوصفُ[٥] ـ إذاً ـ له مفهومٌ محدودٌ، ويدلُّ على انتفاءِ الحكم[٦] بانتفاءِ الوصفِ على نحو السالبةِ الجزئية[٧]، لا على نحو السالبةِ الكلّية[٨].

وينبغي[٩] أن نلاحِظَ في هذا المجالِ أنّ الوصفَ تارةً، يُذكرُ مع

---

(١) وكلام أيٍّ متكلم حكيم.

(٢) مطلقا، أي: عدم شمول طبيعي الحكم للفقير غير العادل، فيثبت المفهوم بهذا الوجه الثاني.

(٣) أي: لا يقتضي المفهوم في كل حالات انتفاء الوصف، وإنما في بعض حالاته.

(٤) كما تقدم في الشرح بالتفصيل، وعمليا بذكر التطبيق والمثال.

(٥) بناء على هذا الوجه الثاني.

(٦) وطبيعيه وسنخه.

(٧) أي: في بعض حالات انتفاء الوصف، ولهذا عبرنا بالسالبة الجزئية لا الموجبة الجزئية، وإن شئت أن تعبر بهذه الأخيرة، فلك ان تقول: إن الوجه يثبت المفهوم في بعض الحالات، وعلى نحو الموجبة الجزئية لا الكلية المطلوبة في المقام.

(٨) الذي هو المطلوب في المقام للقول بإفادة الجملة الوصفية للمفهوم الأصولي.

(٩) بعد أن انتهينا من الوجهين وما يرد عليهما، فلننظر أين يمكن الاستفادة من كل منهما على فرض تماميته طبعا.

موصوفِهِ؛ فيقالُ مثلًا: «إحترمْ العالمَ الفقيهَ»[١]، وأخرى، يُذكرُ[٢]مستقلًّا، فيقالُ: «إحترمْ الفقيهَ»[٣].

والوجهُ الأوّلُ لإثبات المفهومِ للوصفِ ـ لو تمّ ـ يجري في كلتا الحالتين، وأمّا الوجهُ الثاني، فيختصّ بالحالةِ الأولى[٤]؛ لأنّ ذكرَ الوصفِ في الحالةِ الثانيةِ لا يكونُ لغواً على أيِّ حالٍ؛ مادام الموصوفُ غيرَ مذكورٍ[٥].

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأول

تأمّل جيدا العبارة التالية، ثم بيّن وجه ارتباطها بما ذكرناه في بحثنا أولا، ثم بما ذكره المصنف في الحلقة الأولى في بحث المفاهيم (ص٢١٠) ثانيا:

قال الشيخ المظفر ﰏ في أصول فقهه:

«الظاهر في الوصف ـ لو خُلّي وطبعه من دون قرينةـ ...فلا مفهوم للوصف...ويظهر بطلان ما استدلوا به لمفهوم الوصف بالأدلّة الآتية: ... .

٢ـ إن الأصل في القيود أن تكون احترازية.

---

(١)فالعالم: الموصوف، والفقيه: الوصف.

(٢)الوصف.

(٣)فالفقيه وصف لموصوف لم يذكر صراحة في العبارة. وهذا يدخل ـ كما سياتي في الحلقة الثالثة ـ في مفهوم اللقب لا الوصف، مايعني أن التوجيه الأول يفيد ـ على فرض تماميته ـ في إثبات مفهوم اللقب علاوة على إثباته مفهوم الوصف.

(٤)ولا يفيد في إثبات مفهوم اللقب.

(٥)فذكره يكون ضروريا حتى لو لم يُرد المتكلم المفهوم؛ إذ قام الوصف في المقام مقام الموصوف، الذي هو موضوع الحكم بوجوب الاكرام.

والجواب: إن هذا مسلَّم، ولكنَّ معنى الاحتراز هو تضييق دائرة الموضوع، وإخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحكم له، ونحن نقول به، وليس هذا من المفهوم في شيء؛ لأن إثبات الحكم لموضوع لا ينفي ثبوت سنخ الحكم لما عداه، والحاصل: إن كون القيد احترازيا، لا يلزم إرجاعه قيدا للحكم».(١)

التطبيق الثاني

قال الشيخ الأنصاري ﷺ في مكاسبه المحرمة:

«كلب الصيد السلوقي: وبيعه جائز على المعروف، ويدل عليه الأخبار المستفيضة، منها: قوله ﷺ في رواية القاسم بن الوليد، قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن ثمن الكلب الذي لا يصيد، قال: سحت، وأما الصيود، فلا بأس به.

ومنها: رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله ﷺ قال: ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت، ولا بأس بثمن الهرّة.

ومنها: ثمنُ الكلب الذي ليسَ بكلبِ الصيد سحت». (٢)

تأمل العبارة السابقة جيدا، ثم أجبَ عن الأسئلة التالية:

١ـ ما المقصود بالجواز الوارد في أول كلام الشيخ الأنصاري ﷺ؟

٢ـ لاحظ أن الشيخ ﷺ قد استدل للجواز بثلاث روايات، ما الفرق بين الاستدلال بالرواية الأولى، والاستدلال بالروايتين: الثانية والثالثة؟

٣ـ أُشكل على الشيخ الأعظم بأن استدلاله بالروايتين الأخيرتين غير تام؛ لأنه لا يقول بمفهوم الوصف:

---

(١)أصول الفقه، ص٩٥.

(٢)مكاسب الشيخ الأنصاري، ج١، ص٥٢ ـ ٥٣.

أـ راجع كتاب (مطارح الانظار) للشيخ ﰤ، الذي يشتمل على أبحاث الألفاظ، وراجع بحث (مفهوم الوصف)، وتأكد من صحّة ما نُسب إليه.

ب ـ وعلى فرض أن الشيخ لا يقول بمفهوم الوصف، فهل تجد أن الإشكال السابق عليه حينئذ تامّ، أم أن هناك طريقا للتخلص منه؟

راجع في ذلك كتابنا: (نيل المآرب في شرح المكاسب)، ج١، ص٥٣٤ وما بعدها، لتجد أجوبة كل هذه الأسئلة هناك، ولكن، فكر قبل الرجوع.

سادسا: خلاصة البحث

١ـ كان الكلام حول ثبوت المفهوم للجملة الوصفية، سواء أكان الوصف راجعا لمتعلّق الحكم، أو لموضوعه، فهل تدل جملة: «أكرم الفقير العادل» على عدم طبيعي وجوب الإكرام مع انتفاء وصف العدالة؟

٢ـ إدّعى البعض ثبوت هذا المفهوم لوجهين، يتلخّص أولهما في أن أخذ قيدـ الوصف فيما نحن فيه ـ في الخطاب، ظاهر عرفا في أنه دخيل في الحكم؛ بحيث ينتفي هذا الحكم بانتفاء ذلك القيد، وهذا هو المفهوم.

٣ـ وقد ردّ المصنف ﰤ هذا الوجه بأن ذاك الظهور وإن كان صحيحا ـ ولهذا التزمنا به في ما سبق في قاعدة احترازية القيودـ إلا أن غاية ما يَثبت بهذا هو انتفاء شخص الحكم بانتفاء قيده، وهذا ليس المفهوم؛ فإنه ـ كما ذكرنا مكررا ـ انتفاء طبيعيّ الحكم بانتفاء قيده، فهذا الوجه غير تام.

٤ـ ثم تناولنا الوجه الثاني، الذي ارتكز على أن المعلّق على الوصف لو لم يكن هو طبيعي الحكم، لما كان لذكر القيد ـ الوصف ـ أيّ فائدة،

فيكون لغوا صرفا، والفائدة الوحيدة المتصورة لدفع هذا الإشكال هي التنبيه على عدم شمول طبيعي الحكم لغير المحرز للوصف، فيثبت المفهوم.

٥ـ وقد ردّه المصنف ﷺ بما حاصله: إن صون كلام الحكيم عن اللغويّة لا ينحصر بما ذُكر في الاستدلال؛ بل يندفع المحذور فيما إذا فُرض أن صنفا من أفراد الفقير غير العادل لا يجب إكرامه؛ كالفقير الفاسق الأموي مثلا، وإن صنفا آخر يجب إكرامه، كالفقير الفاسق الهاشمي مثلا، فيندفع محذور اللغويّة حينئذ؛ فإنه يكفي فيه دفع توهّم شمول الحكم بوجوب الإكرام للصنف الذي لا يجب إكرامه، وهو الفقير الفاسق الأموي؛ إذ انه لو كان قد قال: «أكرم الفقير» بدون قيد العدالة، لتوُهم شمول الحكم بوجوب الإكرام لكل فقير ولو كان أمويا، فغاية ما يدل عليه الوصف هو السلب الجزئي، أي: عدم ثبوت وجوب الإكرام لبعض أفراد الفقير غير العادل، وهذا ليس هو المفهوم؛ لأنه عدم ثبوت وجوب الإكرام لكل من لم يكن عادلا.

٦ـ وبعد هذا، أشرنا إلى فرق جوهري بين الوجهين: الأول والثاني؛ فإن الأول ـ لو تمّ ـ يجري في حالة ذكر الوصف مع الموصوف، وفي حالة ذكر الوصف بدون الموصوف، وأما الوجه الثاني، فإنه ـ لو تمّ ـ لا يجري إلاّ في أولى الحالتين السابقتين؛ لأن ذكر الوصف حينئذ لا يكون لغوا حتى لو لم يكن المعلّق هو طبيعي الحكم؛ ما دام الموصوف غير مذكور.

سابعا: إختبارات

أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ بيّن محل الكلام في بحث «مفهوم الوصف»، ذاكر أمثلة لكل ما تقول.

٢ـ على ماذا يرتكز الوجه الأول المدعى على ثبوت المفهوم للجملة

الوصفيّة المذكور في البحث؟ وعلى ماذا ارتكز رده من قبل المصنف ﷺ في هذا البحث؟

٣ـ وضِّح الوجه الثاني (دليل اللغوية) على ثبوت مفهوم للجملة الوصفيّة.

٤ـ ما المقصود بقوله ﷺ: «فالوصف ـ إذن ـ له مفهوم محدّد»؟ وما الدليل عليه؟

٥ـ لماذا يجري الوجه الأول لإثبات المفهوم للجملة الوصفية لو تمّ في حالة ذكر الوصف مع موصوفه، وفي حالة ذكره بلا موصوفه، بينما لا يجري الثاني إلاّ في الحالة الأولى فقط؟

ب. إختبارات منظوميَّة

١ـ ما المقصود بالوصف في قوله ﷺ «مفهوم الوصف»؟ وهل يشمل «عادلا» في قولهم: «أكرم الفقير عادلا»، الذي هو حال لا وصف؟ ولماذا؟

٢ـ لو كان للجملة الوصفية مفهوم، فما مفهوم قولهم: «أطعم الفقير العادل»؟

٣ـ ما الفرق الجوهري بين الوجه الأول والوجه الثاني من الوجهين المدعيين لثبوت المفهوم للجملة الوصفية؟

٤ـ ما هي الفكرة الأساسية للرد الذي ذكره المصنف ﷺ في هذا البحث للوجه الأول والثاني؟

٥ـ ما المقصود بقوله ﷺ:

أ: «ولو بفردين من الوجوب، وبجعلين»؟

ب: «وهي التنبيه على عدم شمول الحكم للفقير غير العادل»؟

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف ﷺ.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٣، ص ١٩٨وما بعدها.

٣ـ أصول الفقه، للشيخ المظفر ﷺ، ص٩٥.

٤ـ مكاسب الشيخ الأنصاري، ج١، ص٥٢ ـ ٥٣.

٥ـ نيل المآرب في شرح المكاسب، للمؤلف، ج١، ص٥٣٤ وما بعدها.

البحث رقم (٦٢)

المفاهيم (٦)

جمل الغاية والإستثناء

أولا: حدود البحث

من قوله: «جُملُ الغاية والإستثناء» ص١٢٢.

إلى قوله: «التطابقُ بين الدلالات» ص ١٢٥.

ثانيا: المدخل

بعد أن أنهينا الكلام في مفهوم الوصف في الجملة الوصفية، فلنتكلم في جمل أخرى قد يُدَّعي كونها دالة على المفهوم، وهي: جملة الغاية، وجملة الإستثناء مثلا، فهل تدلان على انتفاء طبيعي الحكم عن جميع الحالات التي لا تشملها الغاية أو يشملها المستثنى؟

والكلامُ إنما هو بعد تسليم أمرين:

الأول: إن الجملتين تدلان على انتفاء شخص الحكم المذكور فيهما.

والثاني: إنهما تدلان على المفهوم بنفس تلك الدرجة التي اثبتناها لمفهوم الوصف، وعبرنا عنها بالمفهوم على نحو السالبة الجزئية؛ صيانة للكلام عن اللغوية.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

من جملة الجمل التي وقع الكلام في دلالتها على المفهوم بالمعنى الأصولي هو جملة الغاية، ما في قولهم: «صُمْ إلى الليل»، وجملة الاستثناء، كما في قولهم: «أكرم الفقراء إلا الفساق منهم»، فهل ينتفي طبيعي الحكم عند تحقق الغاية، أي: دخول الليل وتحققه؟ وهل ينتفي طبيعي الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى، وهو الفساق في المثال، أم لا، أو أن الجملتين لا تدلان على أكثر من انتفاء شخص الحكم لا طبيعيه وسنخه في الجملتين؟

من الواضح الطريق الذي ينبغي سلوكه في المقام؛ بعد ما قلناه، وسلكناه من طريق في بحث ثبوت المفهوم للجملة الشرطية، ومن بعدها الجملة الوصفية؛ فإنه لابدّ من الرجوع إلى ضابط المفهوم، وهو ما تقدم من الركنين المتقدمين، وهما:

الأوّل: دلالة جملة الغاية والاستثناء على الربط المخصوص المستدعي للإنتفاء عند الإنتفاء، أي: الربط اللزومي العلي التام الانحصاري عند المشهور ومجرد التوقف والالتصاق عند المصنف ﷺ.

الثاني: كون المتوقف في الجملتين طبيعي الحكم لا شخصه؛ فإن الشخص منتف طبقَ قاعدة احترازية القيود كما تقدم بلا حاجة لأي بحث إضافي في المقام.

أمّا بالنسبة للركن الأوّل، وهو دلالة الجملتين على الربط المخصوص الذي يستدعي انتفاء الحكم في الجملتين بتحقق الغاية أو الاستثناء، فهو مسلّم؛ لأنّ معنى الغاية يستبطن ذلك؛ لأنّه لو لم تدل على الإنتفاء عند تحقق الغاية، بل يستمر الحكم حتى مع تحققها، وحتى مع كون الموضوع هو المستثنى، لزم أن يكون ما فرض غاية ليس بغاية، وهو خلف، ولزم أن يكون الاستثناء لغوا بلا فائدة، وعليه، فلا كلامَ في الركن الأوّل، ولهذا، كان الكلام كله في تحقق الركن الثاني في الجملتين وعدم تحققه، فإن تحقق، قلنا بثبوت المفهوم للجملتين، وإلا، لم نقل بذلك، بل قلنا بأنهما تدلان على المفهوم بالمقدار المتقدم في جملة الوصف؛ بقرينة اللغوية؛ إذ لو كان طبيعي الحكم ثابتا بعد الغاية أو للمستثنى ولو بجعل آخر، كان ذكر الغاية أو الاستثناء بلا مبرر عرفي، أي: لكان لغوا، فلابد من القول بانتفاء طبيعي الحكم في حالات وقوع الغاية وحالات المستثنى ولو بنحو السالبة الجزئية؛ صيانة للكلام عن اللغوية، بالضبط

كما تقدم في الجملة الوصفية، فلا حاجة للإعادة.

وسيأتي مزيد كلام في المسألة في الحلقة الثالثة بعونه تعالى.

رابعا: متن المادة البحثية

جمل الغاية والاستثناء

وهناكَ جملٌ أخرى يقالُ عادةً بثبوتِ المفهوم لها[(١)]، كالجملةِ المتكفّلةِ لحكم مغيّىً، كما في «صُم إلى الليل»، أو المتكفّلةِ لحكم مع الاستثناء منه[(٢)].

ولاشَكَّ في أنّ الغايةَ والاستثناءَ يدلّان على أنّ شخصَ الحكمِ الذي أُريدَ إبرازُه بذلك الخطابِ منفيٌّ بعدَ وقوعِ الغايةِ، ومنفيّ عن المستثنى؛ تطبيقاً لقاعدةِ احترازيةِ القيودِ[(٣)].

ولكنّ هذا لا يكفي لإثباتِ المفهوم؛ لأنّ المطلوبَ فيه نفيُ طبيعيِّ الحكمِ[(٤)]، كما في الجملةِ الشرطيةِ[(٥)]، وهذا يتوقّفُ على إثباتِ كونِ الغايةِ أو الاستثناء غايةً لطبيعيِّ الحكمِ[(٦)]، واستثناءً منه[(٧)]، على وزانِ كونِ المعلّقِ[(٨)]في الجمَلةِ الشرطيةِ طبيعيَّ الحكم[(٩)]، فإن أمكنَ إثباتُ ذلك،

---

(١)أي: بدلالتها على المفهوم بركني ضابطه.

(٢)كما في «أكرم الفقراء إلا الفساق منهم».

(٣)ولا كلام لنا في هذا المقدار من الانتفاء عند الانتفاء؛ أي: إنتفاء شخص الحكم.

(٤)لا شخصه كما مر مرارا.

(٥)حيث قلنا بدلالتها على انتفاء طبيعي الحكم وسنخه بانتفاء قيده.

(٦)في جملة الغاية.

(٧)في جملة الاستثناء.

(٨)على الشرط.

(٩)لا شخصه؛ لكي يتم دلالتها على المفهوم.

كان للغايةِ ولأداةِ الاستثناء مفهومٌ كمفهوم الجملة الشرطية، فتدلّانِ[١] على أنّ طبيعيَّ الحكم ينتفي عن جميعِ الحالاتِ التي تشملُها الغايةُ[٢]، أو يشملُها المستثنى[٣]، وإذا لم يُمكنْ إثباتُ ذلك، لم يكنْ للغايةِ والاستثناء مفهومٌ بهذا المعنى[٤].

نعم، يَثبتُ لهما مفهومٌ محدودٌ بقدرِ ما ثبتَ للوصفِ بقرينةِ اللغويّة[٥]؛ إذ لو كان طبيعيُّ الحكم ثابتاً بعدَ الغَايةِ أو للمستثنى أيضاً ولو بجعلٍ آخر، كان ذكرُ الغاية أو الاستثناء بلا مبرِّرٍ عرفيٍّ[٦]، فلابدَّ من افتراضِ انتفاء الطبيعيِّ في حالاتِ وقوعِ الغايةِ وحالاتِ المستثنى ولو بنحوِ السالَبةِ الجزئيةِ؛ صيانةً للكلام عن اللغويّة[٧].

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأول

قال المحقق الحلي ﷺ في شرائعه: «إذا طهرت [الحائض]، جاز لزوجها وطؤُها قبل الغُسل على كراهية».[٨]

---

(١)عطف تفسير.

(٢)في جملة الغاية.

(٣)في جملة الاستثناء.

(٤)التام، وعلى نحو الموجبة الكلية على تعبير، وعلى نحو السالبة الكلية على التعبير الاخر اللذين تقدما في البحث السابق.

(٥)على نحو السالبة الجزئية بتعبير المصنف في البحث الساق، ويمكنك أن تعبر بالموجبة الجزئية كما مر هناك.

(٦)أي: لكان لغوا.

(٧)كما تقدم تقريبه بالضبط في الجملة الوصفية.

(٨)نقلا عن: مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، ج١، ص٣٢٦ ـ ٣٢٧.

وقال السيد جواد العاملي في مداركه توجيها: «ما اختاره المصنف ـ رحمه الله ـ من جواز وطء الحائض قبل الغُسل على كراهة هو المشهور بين الأصحاب... .

لنا: أصالة الاباحة، وقوله تعالى: ﴿وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ بالتخفيف، كما قرأ به السبعة، أي: يخرُجن من الحيض، يقال: طَهُرت المرأة: إذا انقطع حيضُها، جعل سبحانه وتعالى غاية التحريم انقطاع الدم، فيثبت الحِلُّ بعده؛ عملا بمفهوم الغاية؛ لأن الحق أنّه حجّة، بل صرّح الأصوليون بأنه أقوى من مفهوم الشرط».[1]

دقق في العبارة السابقة؛ لتلاحظ أن الكلام إنّما هو في جواز وعدم جواز الوطء بعد انقطاع الدم وقبل الغُسل، فالكلام في حكم تكليفي، وحينئذ، فيمكن الاستدلال على الجواز بدليلين:

الأول: أصالة الاباحة المستفادة من قوله عليه السلام: «رُفع عن أمتي ما لا يعلمون»، أو قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» مثلا، ففي حالات الشك، يجوز لك ذلك العمل الذي شككت في حرمته، وهو الوطء هنا.

الثاني: مفهوم قوله تعالى: ﴿وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾؛ بناء على قراءة: (يَطهُرن) بالسكون، بتقريب: إن الحرمة المستفادة من النهي ـ ولا تقربوهن ـ إنّما جُعلت غايتها (الطُهر) لا (التطهير)، فينتفي طبيعي هذا الحكم ـ الحرمة ـ بعد حصول الغاية (الطُهر)، الذي هو انقطاع الدم حتى لو لم تغتسل؛ فإن مفهوم الغاية يعني: انتفاء سنخ الحرمة وطبيعيها بتحقق الغاية، وبعبارة أخرى: كل حكم بالحرمة، وبأي ملاك كان، يرتفع بالطهر،

---

(١)المصدر السابق.

حتى ولو كان حكما بالحرمة ناشئا من عدم الغُسل، وهو المطلوب؛ إذ يثبت حينئذ الجواز حتى مع عدم الغسل.

ويبقى عليك أن تصور لنا الموقف لو لم نقل بالمفهوم، أو قلنا به ولكننا قرأنا الآية بالقراءة الأخرى: (يَطَّهَّرن).

التطبيق الثاني

أذكر مفهوم العبارات التالية إن وجد وقلنا بثبوته:

أـ يجب الحج على المستطيع، إلا المحصور.

ب ـ يستحب الصلاة على النبي وآله، إلاّ مع التقيّة.

ج ـ لاصلاة لجار المسجد، إلاّ فيه.

سادسا: خلاصة البحث

١ـ قد يقال بالمفهوم لجملة الغاية والإستثناء، بمعنى: دلالتهما على انتفاء طبيعي الحكم، لا فقط انتفاء شخص الحكم الثابت بقاعدة احترازية القيود.

٢ـ الحكم بأن للجملتين السابقتين مفهوما أم لا، فرع ثبوت أو عدم ثبوت أن الغاية غاية لطبيعي الحكم لا شخصه، وأن الإستثناء استثناء من طبيعي الحكم لا شخصه أيضا، فإن أمكن ذلك، ذهبنا إلى ثبوت المفهوم، وإلاّ، فلا.

٣ـ علما بأن الجملتين تدلان على المفهوم على نحو السالبة الجزئية، كما كانت الجملة الوصفية تدل على ذلك؛ ولعين السبب الذي ذكرناه هناك، وهو لزوم صون كلام الحكيم عن اللغويّة.

سابعا: إختبارات

أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ أذكر مثالين آخرين لجملتي الغاية والإستثناء، مبينا مفهومهما بناء على ثبوته.

٢ـ هل تدل جملتا الغاية والإستثناء على انتفاء شخص الحكم الوارد فيهما؟ ما الدليل على ذلك؟

٣ـ ما هو الأساس الذي إذا ثبت، فقد ثبت المفهوم لجملة الغاية والإستثناء؟

٤ـ هل يثبت لجملة الغاية والإستثناء مفهوم على نحو السالبة الجزئية؟ ما معناه؟ وما الدليل عليه؟

ب. إختبارات منظوميَّة

١ـ ما وجه الشبه بين هذا البحث وما سبقه من بحث (مفهوم الوصف)؟

٢ـ ما معنى: أن جملة الغاية وجملة الإستثناء تدلان على انتفاء شخص الحكم الوارد فيهما؟ مثّل لذلك.

٣ـ لماذا يجب صون الكلام عن اللغويّة؟ وهل يشمل ذلك كلَّ كلام؟

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف ﷺ.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٣، ص٢١١ وما بعدها.

٣ـ مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، ج١، ص٣٢٦ ـ ٣٢٧.

البحث رقم (٦٣)

التطابق بين الدلالات الثلاثة للكلام

أولا: حدود البحث

من قوله: «التطابقُ بين الدلالات» ص١٢٥.

إلى قوله: «مناسباتُ الحُكم والموضوع» ص١٢٩.

ثانيا: المدخل

كان الكلام ـ ولا يزال ـ في البحوث الدلاليّة للدليل الشرعي اللفظي، حيث تحديد وتشخيص هذه الدلالات، وهو المقام الأول من المقامات الثلاثة التي نتناول فيها هذا الدليل بالبحث والتحقيق كما تقدم.

وسنواصل الحديث في هذا البحث، فنتناول بحثين من هذه البحوث:

أولهما: بعنوان «التطابق بين الدلالات».

ونتكلم هنا عن دلالات ثلاث للكلام تحت ثلاثة عناوين فرعية:

الأول: أصالة الحقيقة

والثاني: أصالة العموم

والثالث: أصالة الجهة

وسنتناول كل واحد من هذه العناوين بالبحث والتحقيق، فنبين معناه، ومنشأه، وفائدته، والدليل عليه، وحجيّته.

وثانيهما: دور القرينة متصلة ومنفصلة، وتأثيرها على ظهورات ثلاثة للكلام: التصوري، والتصديقيّين، على ما سيأتي بيانه في البحث.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

إستعادة بعض المعلومات

لكي يتضح البحث اليوم، لابد من استعادة بعض المعلومات التي تقدمت بالتفصيل، وهي ما يرتبط بدلالات الكلام، ومنشأ هذه الدلالات،

فنقول:

تقدم أن الدلالة اللفظيّة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأولى: الدلالة التصورية

ويقصد بها دلالة الكلام على معناه، وخطور المعنى في ذهن السامع عند سماعه اللفظ، وانسباقه إليه بذلك.

وقد تقدم أن هذه العملية عملية قهرية؛ تحصل بمجرد سماع اللفظ، والالتفات إليه، والاطلاع على وضع هذا اللفظ للمعنى، فلا تحتاج إلى قصد من متكلم، ولذا، يحصل هذا الخطور ولو صدر اللفظ من اصطكاك حجرين.

الثانية: الدلالة التصديقية الأولى

والمعبر عنها بالدلالة الاستعمالية، وهي دلالة الكلام على إرادة وقصد إخطار المعنى في ذهن السامع، بمعنى: أن المتكلم كان قاصداً إخطار المعنى، ومريداً لذلك؛ بحيث تكون عنده إرادة استعمالية، أي: أنه كان مريداً وقاصداً لاستعمال هذه الألفاظ؛ لكي يخطر معانيها في ذهن السامع.

وهذه الدلالة ـ باعتبار دخل القصد فيها والإرادة ـ لا تكون إلا إذا كان هناك متكلم ملتفت إلى ما يقول، ولذا، لا تنعقد هذه الدلالة من الكلام الحاصل من اصطكاك حجرين، ولا من الكلام الصادر من النائم؛ لعدم وجود قصد الإخطار والاستعمال في الحالتين.

الثالثة: الدلالة التصديقية الثانية

وهي عبارة عن دلالة الكلام على كون المتكلم مريداً جداً للمعنى الذي قصد إخطاره في ذهن السامع، ويعبر عنها بالدلالة على الإرادة الجدية، وبالدلالة على قصد الحكاية والإخبار.

ولكي يكون للكلام هذا النحو الثالث من الدلالة، يشترط أن يكون المتكلم عاقلًا، ملتفتاً، جاداً، قاصداً للمعنى، ولذا، لا تنعقد هذه الدلالة من المتكلم الهازل، كما لو قال هزلًا: «جاء الأسد»، فليس لكلامه ـ في هذه الحالة ـ إرادة جدية للإخبار والحكاية عن مجيء الأسد، نعم، لكلامه دلالة تصديقيّة أولى؛ لأنه قاصد لإخطار هذا المعنى في ذهن السامع.

ومن خلال ذلك، يتضح أنه ليس من الضروري أن يكون لكل كلام صادر من أي متكلم هذه الدلالات الثلاث المتقدمة جميعاً؛ فقد يقتصر الكلام على الدلالة التصورية؛ كما لو صدر من اصطكاك حجرين، أو من نائم، وقد يكون له معها دلالة تصديقية أولى فقط؛ كما لو صدر من متكلم عاقل، ولكنَّهُ هازل غير جاد، وقد يكون له معهما دلالة تصديقية ثانية؛ كما لو صدر الكلام من متكلم، عاقل، ملتفت، جاد.

نعم، إذا كان للكلام دلالة تصديقية ثانية، فهذا يعني: أن له دلالة تصديقية أولى، ودلالة تصورية؛ لأن الدلالة التصديقية الثانية في طول الدلالة التصديقية الأولى، وهما في طول الدلالة التصورية، ولا يمكن أن يكون لكلام ما دلالة تصديقية ثانية من دون أن يكون له الدلالتان: التصورية والتصديقية الأولى.

وقد تقدم أن الوضع هو منشأ للدلالة التصورية، وأما الدلالة التصديقية الأولى والثانية، فإنهما وليدتا ظهور حالي، سياقي، عرفي عام، للمتكلم، وليستا وليدتين للوضع؛ بناء على مسلك المشهور في الوضع وما اخترناه، من أنه القرن الأكيد لا التعهد.

عود على ذي بدء: قواعد ثلاثة لتعيين مراد المتكلم حين الشك فيه

إذا اتضح هذا، فلنرجع الى أصل الكلام في ما نحن فيه، فنقول:

هناك قواعد ثلاثة تعين السامع والفقيه الممارس لعملية الاستنباط في تحديد المراد من كلام المتكلم حين الشك في هذا المراد؛ فإذا شككنا في أن المتكلم قد أراد الحقيقة أم المجاز؛ بسبب فقدان ما يعيِّن هذا المراد من قرينة مثلا، فإن القاعدة تقتضي حمل الكلام على الحقيقة، وهذا ما يسمى بأصالة الحقيقة.

وإذا ما شككنا في أن المتكلم قد أراد العموم من اداة العموم مثلا أم لا، فإن القاعدة تقتضي حمل الكلام على إرادة العموم، وهو ما يسمى بأصالة العموم.

وكذا إذا شككنا في أن المتكلم كان جادا في كلامه، مريدا له جدا، أم أنه لم يرد ذلك؛ بسبب مّا، من قبيل: ظروف التقية، فإن القاعدة تقتضي حمل الكلام على الجد، وعلى كون مدلول كلامه مرادا جديا له لا تقية، وهو ما يسمى بأصالة الجهة.

والان، يجب أن نتكلم في منشأ هذه القواعد الثلاثة، بمعونة ما تقدم من الدلالات الثلاث للكلام، فنقول:

أصالة الظهور، وتطبيقاتها المختلفة

إذا كان الكلام نصا صريحا، فإنه حجة من باب حجية القطع، وهو ما تقدم بالتفصيل في محله، وأما إذا لم يكن كذلك، بل كان ظاهرا في معنى من المعاني، من قبيل: ما نكرره دائما، من أن النهي ظاهر في الحرمة، وأن الأمر ظاهر في الوجوب، فإنه حجة أيضا؛ ببركة ما نسميه بحجية الظهور، التي مرت علينا في الحلقة الأولى.

وحجية الظهور قاعدة عامة ذات مصاديق متعددة، منها: ما نريد أن نتناوله في بحث اليوم من قواعد ثلاثة متفرعة عن تلك القاعدة، ومن

مصاديقها، وهي: أصالة الحقيقة، وأصالة العموم، وأصالة الجد.

أولا: أصالة الحقيقة

إذا قال المتكلم: «رأيت أسدا»، وترددنا في أنه أراد أن يخطر في ذهننا المعنى الحقيقي لكلمة أسد (وهو الحيوان المفترس)، أو أنه أراد أن يخطر المعنى المجازي (وهو الرجل الشجاع)، فما هو الموقف في مثل هذه الحالة؟

الجواب: تقدم المدلولُ التصوري للمتكلم، وهو هنا معنى كلمة الأسد، وهو الحيوان المفترس، وأما ما حصل في ذهننا من التردد بين هذا المعنى والمعنى المجازي، فإننا نستطيع رفعه بالاعتماد على ظهور، حالي، سياقي للمتكلم في تطابق المدلول التصوري لكلامه والمدلول التصديقي الأول؛ بمعنى: إن المعنى الذي أراد أن يخطره في ذهننا هو المدلول التصوري للفظ نفسه، وهو المعنى الحقيقي، أي: صورة الحيوان المفترس، لا صورة الرجل الشجاع.

وهذا الظهور حجة؛ فإنه تطبيق من تطبيقات حجية الظهور؛ وهو ما نسميه بأصالة الحقيقة، التي تعني: أننا متى ما شككنا في أن المتكلم قد أراد المعنى الحقيقي أم المعنى المجازي، فإن الأصل أنه أراد الحقيقي لا المجازي.

ثانيا: أصالة العموم

إذا قال المتكلم: «أكرمْ كلَّ جيراني»، وشككنا ـ لأي سبب من الأسباب ـ في أنه قد أراد العموم والشمول والاستيعاب بأداة العموم، أم أنه لم يرد ذلك، وإنما جاء بها مجاملة، فما الموقف حينها؟

والجواب:

نرجع الى ما قلناه قبل قليل؛ من ظهور حال المتكلم في التطابق بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي الأول لكلامه، وحيث أن الأداة (كل) موضوعة للاستيعاب والعموم، فإنه يكون قد أخطر هذا المعنى باللفظ، وهو المدلول التصوري، فهو قصد إخطار هذا المعنى إذا، وهو المدلول التصديقي الأول، فإذا ترددنا في أنه هل أراد هذا الذي قصد إخطاره بصورة جدية أم أنه كان للمجاملة مثلا، فإن من الممكن أن نستفيد في مثل هذه الحالة من الظهور الحالي للمتكلم في التطابق بين الدلالة التصديقية الأولى والدلالة التصديقية الثانية لكلامه، فما قصد إخطاره، قد أراده جدا، وهو يعني: أنه أراد الجد لا المجاملة.

وبعبارة أخرى: هناك ظهور حالي سياقي للمتكلم يثبت التطابق بين الدلالتين التصديقيتين، وهذا التطابق يعني: أن الصورة التي أخطرها في ذهننا، وهي الشمول والعموم ببركة اداة العموم مرادة له جدّا.

والقاعدة هذه هي التي نسميها بأصالة العموم، وهي ـ كما ظهر ـ أحد مصاديق حجية الظهور أيضا؛ وهي ناشئة من الظهور الحالي السياقي في التطابق بين الدلالتين التصديقيتين الأولى والثانية كما تقدم؛ فاذا كان الظاهر من الدلالة التصديقية الاولى هو إخطار صورة العموم، فالظاهر من الدلالة التصديقية الثانية هو إرادة العموم جدا. وهذا معنى كون الظهور حجة.

ثالثا: أصالة الجهة

وأما القاعدة الثالثة، فإنها ما يسمى بأصالة الجهة، وهي مصداق ونموذج آخر من مصاديق ونماذج التطابق بين الدلالتين التصديقيتين: الأولى والثانية أيضا، كما كان الحال عليه في أصالة العموم؛ فلو قال

المتكلم: «أكرم زيدا»، وشككنا في أنّ قوله ذلك كان جديا أو تقية، فما هو الموقف في مثل هذه الحالة؟

والجواب:

هو ما قلناه في أصالة العموم قبل قليل؛ فإن مقتضى ظهور حال المتكلم هو التطابق بين الدلالتين التصديقيتين لكلامه، بمعنى: إن ما قصد إخطاره، مراد له جدا، فيثبت عدم إرادته التقية.

وبعبارة أخرى: ظهور التطابق بين الدلالتين التصديقيتين، يقتضي دلالة الكلام على أن ما أخطره مرادٌ له جدا، وأن الجهة التي دعته الى الكلام هي كونه مرادا جديا له، لا التقية، ولهذا، يسمى هذا الأصل بأصالة الجهة.

الدلالات الثلاثة، والقرينة المتصلة والمنفصلة

وما يجب التنبيه عليه ونحن نريد أن نستفيد من القواعد الثلاثة المتقدمة، هو أنها قد تتأثر في بعض الحالات؛ بحيث لا يمكن الاستفادة منها، وهي حالات وجود القرينة المتصلة أو المنفصلة على إرادة معنى ما، فلنتكلم عن هذا الموضوع بشيء من التفصيل:

أولا: الدلالات الثلاثة، والقرينة المتصلة

في ضوء ما تقدم من الدلالات الثلاثة للكلام، وأن له مدلولا تصوريا ومدلولين تصديقيين، نواجه السؤال التالي: ما تأثير القرينة المتصلة على هذه الظهورات وانعقادها للكلام؟

فمثلا: لو سمعنا متكلما يقول: «رأيت أسدا يرمي»، فما تأثير القرينة (يرمي) على الظهورات الثلاثة المتقدمة الذكر؟ هل تمنع من الاستفادة منها أم لا؟

والجواب:

في مثل هذه الحالة، لا تأثير للقرينة على الظهور التصوري للكلام؛ فإنّ كلمة (أسد) تبقى مخطرةً للحيوان المفترس، فالصورة التي تحصل في الذهن حتى في هذه الحالة هي صورة هذا الحيوان.

وأمّا بالنسبة للظهور التصديقي، فإنّ الكلام مع ورود القرينة المتصلة لن يبقى له ظهور تصديقي في إرادة المتكلّم للمعنى الحقيقي من الأسد، بل يزول ذلك الظهور، ويتحوّل إلى ظهور تصديقي في إرادة المتكلّم للمعنى المجازي الذي دلّت عليه القرينة، ومن هنا، يكون من الصحيح أن نقول بأن الظهور التصديقي للكلام في المعنى الحقيقي منوط بعدم وجود قرينة متصلة على الخلاف، فإذا جاءت تلك القرينة، زال أصل الظهور، بمعنى: أنّه يمنع عن انعقاد الظهور التصديقي في المعنى الحقيقي، ويحول دون تحققه، فلا يعود للسامع أن يستفيد مما تقدم من أصالة الحقيقة، ولهذا، نقول بأن مورد الاستفادة من هذا الأصل هي حالات عدم قيام قرينة متصلة على عدم إرادة المتكلم للمعنى الحقيقي.

نعم، المدلول التصديقي الأول، والمدلول التصديقي الثاني سيتزعزعان ويزولان بقيام هذه القرينة؛ ولكن، لا بمعنى: أن الكلام لن يبقى له مدلول تصديقي أول وثان من الأساس؛ فإن هذا لا علاقة له أبدا بالقرينة وعدمها، وإنما المراد أن كلا منهما سيتغير لصالح ما قامت عليه القرينة، ولن يبقى كما كان عليه قبل قيامها؛ فيتحول الأول من قصد استعمال اللفظ في معناه (الحقيقي) الى قصد استعماله في معناه (المجازي)، ويتحول الثاني بتبعه من قصد استعمال اللفظ في معناه (الحقيقي جدا)، الى قصد استعمال اللفظ في معناه (المجازي جدا)، وإن شئت، قلت: الى قصد الاستعمال المجازي للفظ عن جد وإرادة، أي: المعنى المطابق

للقرينة، والذي على وفقها.

وبعبارة ثالثة: المدلول التصوري للكلام يبقى مع قيام القرينة المتصلة، فيبقى لفظ (الأسد) ظاهرا في الحيوان المفترس، بينما المدلول التصديقي الأول (الاستعمالي)، الذي يكشف عن مراد المتكلم وإخطاره، يدل في حالة قيام القرينة المتصلة على أن المتكلم لم يقصد إخطار هذه الصورة (الحيوان المفترس)، وإنما قصد إخطار معنى الرجل الشجاع، فإذا جاء المدلول التصديقي الثاني، فإنه سيكون مطابقا لمقتضى القرينة أيضا، فما قصد المتكلم إخطاره من مدلول تصديقي أول، قصد إخطاره بجد وإرادة، وهو المدلول التصديقي الثاني، وهذا معنى التطابق الجديد؛ إذ التطابق القديم الذي كان قبل مجيء القرينة المتصلة قد زال وتزعزع أيضا، إلا أن الأصل يبقى التطابق بين المدلولين التصديقيين، ولكن، من الواضح أن هذا التطابق يختلف عن التطابق الذي كان ينفعنا في حالات التردد في إرادة المعنى الحقيقي، ولهذا، لا نحتاج الى الكلام والبحث فيه.

ولهذا، يجب أن ننتبه جيدا الى ما يعبر به هنا؛ فإذا عبرنا بأن القرينة المتصلة تزعزع التطابق بين الدلالتين التصديقيتين، فإننا إنما نعني بذلك: أنها تزيل التطابق الذي كان قبل مجيء القرينة، لا أنها تزيل أيَّ تطابق بين هاتين الدلالتين، وإنما يبقى أصل التطابق، كل ما في الأمر، أنه تطابق من نوع جديد، وإن شئت، فقل: على معنى جديد غير المعنى الأول قبل القرينة؛ فقد كان موضوع ذاك: المعنى الحقيقي، بينما الجديد موضوعه المعنى المجازي.

والخلاصة: القرينة المتصلة تزيل التطابق الأول، فلا يعود لنا أن نتمسك بظهور حال المتكلم في هذا التطابق، وما كان يثمره لنا هذا

التطابق من ثمرات، كإثبات إرادة الحقيقة مع الشك في إرادتها مثلا.

ثانيا: الدلالات الثلاثة، والقرينة المنفصلة

وأما تأثير القرينة المنفصلة على الظهورات الثلاثة، كما لو قال: «إذهب الى البحر»، ثم قال في اليوم التالي: «وخذ من البحر العلم»، فهو عدم؛ إذ لا يتزعزع شيء من المدلول التصوري، ولا المدلولين التصديقيين الأول والثاني للكلام الأول؛ فإن المدلول التصوري للعبارة الأولى يبقى، وهو إخطارها لمعنى البحر الحقيقي، والمدلول التصديقي الأول يثبت أنه أراد إخطار معنى البحر الحقيقي، وكذلك المدلول التصديقي الثاني؛ يبقى كاشفا عن إرادة الحكاية والإخبار عن البحر الحقيقي، أي: إخطار المعنى الحقيقي للبحر عن جدٍّ وإرادة.

نعم، سوف يحصل التعارض بين ظهور ذي القرينة، وهو قوله: «إذهب إلى البحر» في إرادة المعنى الحقيقي من البحر، وبين ظهور القرينة، وهي قوله في اليوم التالي: «وخذ منه العلم» في إرادة المعنى المجازي من البحر الوارد في الكلام الأول، وهو الانسان العالم، وفي هذه الحالة، فإن القاعدة تقتضي الأخذ بأقوى الظهورين؛ إذ التعارض في المقام من نوع التعارض غير المستقر، الذي تجري فيه قواعد الجمع العرفي، وهي هنا الأخذ بالأقوى ظهورا، ولا شك في أن العرف يعتبر ظهور القرينة أقوى من ظهور ذيها، فيحمل الكلام الوارد فيه على المجازية، وإرادتها، ما يعني بالتبع: أن الظهور الذي انعقد للكلام الأول لا يزول بالقرينة المنفصلة، إلا أن ظهوره هذا الذي كان حجة بحجية الظهور قبل مجيء القرينة، سوف تنهدم حجيته وتزول بعد مجيء هذه القرينة.

إذا، لا تزعزع للدلالات الثلاث في حالة القرينة المنفصلة، ولكن هذه الظهورات لن تبقى حجة بعد سقوط حجيتها بتعارضها مع ما هو أقوى منها ظهورا؛ طبقا لقواعد الجمع العرفي.

رابعا: متن المادة البحثية

التطابق بين الدلالات

تقدّمَ أنّ الكلامَ له ثلاثُ دلالاتٍ، وهي: الدلالةُ التصوّريةُ، والدلالةُ التصديقيةُ الأولى، والدلالةُ التصديقيةُ الثانية[(١)].

وتقدمَ أنّ الظاهرَ من كلِّ لفظٍ في مرحلةِ الدلالةِ التصوّريةِ هو المعنى الموضوعُ له اللفظُ[(٢)].

ونريدُ هنا الإشارةَ إلى ظهورِ كلِّ لفظٍ في مرحلةِ الدلالةِ التصديقيةِ الأولى في أنّ المتكلمَ يقصدُ باللفظِ تفهيمَ نفسِ المعنى الظاهرِ من الدلالةِ التصوريةِ، لا معنىً آخر[(٣)].

فإذا قالَ المتكلّمُ: «أسد»، وشكَكنا في أنّ المتكلمَ هل قصدَ أن يُخطرَ في ذهنِنا المعنى الحقيقيَّ، وهو الحيوانُ المفترسُ، أو المعنى المجازيَّ،

---

(١)وله على أساس كل واحدة من هذه الدلالات ظهور ومدلول، فهنا ثلاثة ظهورات ومدلولات.

(٢)هذا هو الظهور الأول، وهو الظهور التصوري.

(٣)وهذا هو الظهور الثاني، وهو ظهور لفظي أيضا، ومن اللازم أن أنبهك على ما جاء به المصنف من ألفاظ وتعبيرات دقيقة في تعريف هذا الظهور، فهو «ظهورِ كلِّ لفظٍ في مرحلةِ الدلالةِ التصديقيةِ الأولى في أنّ المتكلمَ يقصدُ باللفظِ تفهيمَ نَفسِ المعنى الظاهرِ من الدلالةِ التصوريةِ، لا معنىً آخر». فانتبه جيدا لهذه التعبيرات؛ فإنها دقيقة، مرادة بحذافيرها.

وهو الرجلُ الشجاعُ؟ كان ظاهرُ حالِه[١] أنّه يقصدُ إخطارَ المعنى الحقيقيِّ، ومردُّ ذلك ـ في الحقيقةِ ـ إلى ظهورِ حالِ المتكلّمِ في التطابقِ بين الدلالةِ التصوّريةِ والدلالةِ التصديقيةِ الأولى؛ فما دامَ الظاهرُ من الأولى هو المعنى الحقيقيُّ، فالمقصودُ في الثانيةِ هو أيضاً.

وهذا الظهورُ حجّةٌ؛ على ما يأتي في قاعدةِ حجّيةِ الظهورِ، ويطلَق على حجّيتِه اسمَ (أصالةِ الحقيقة).

ولنأخذِ الآنَ الدلالةَ التصديقيةَ الثانيةَ بعدَ افتراضِ تعيينِ الدلالتينِ السابقتينِ عليها[٢]، لنجدَ فيها نفسَ الشيء؛ فإنّ الظاهرَ[٣] من الكلامِ في مرحلةِ الدلالةِ التصديقيةِ الثانيةِ أنّ المرادَ الجدّيَّ متطابقٌ مع ما قَصدَ إخطارُه في الذهنِ في مرحلةِ الدلالةِ التصديقيةِ الأولى؛ فإذا قالَ المتكلّمُ: «أكرمْ كلَّ جيراني»، وعرَفْنا أنّهُ يريدُ أن يُخطرَ في ذهننا صورةَ العمومِ[٤]، ولكنْ شككْنا في أنّ مرادَه الجدّيَّ هل هو أن نكرمَ جَيرانَه جميعاً، أو أن

---

(١)هذا هو منشأ الظهور الثاني؛ فإنه مع أنه ظهور لفظي، إلا أنه قائم على أساس ظهور حالي، سياقي، عرفي، عام، في أن يقصد إخطار المعنى الحقيقي.

(٢)فإنهما دالتان على التصديقية الثانية، وهي أن ما قصد المتكلم إخطاره في مرحلة الدلالة التصديقية الأولى، والتي كانت بدورها مطابقة للتصورية، وعلى وفقها، فإنه قصد إخطاره بجد، وعن إرادة جدية.

(٣)وهذا هو الظهور الثالث، وهو ظهور للكلام في مرحلة الدلالة التصديقية الثانية.

(٤)أي: وتم الظهور الأول، وهو الظهور التصوري، والثاني، وهو قصد إخطار العموم في المقام. فقوله: « يريدُ أن يُخطرَ في ذهننا صورةَ العموم»، يشير الى تمامية الظهور الثاني، وهو ظهور كل كلام في مرحلة الدلالة التصديقية الأولى في أن المتكلم يقصد باللفظ تفهيم نفس المعنى الظاهر من الدلالة التصورية، وهو العموم والاستيعاب في المثال، لا معنى آخر.

نكرمَ بعضَهم، غيرَ أنّه أتى باللفظ عامّاً وقصدَ إخطارَ العمومِ مجاملةً لجيرانه؟ ففي هذه الحالة، نجدُ أنّ ظاهرَ حالِ المتكلّم أنّه جادٌّ في التعميم، وأنّ مرادَه الجدّيَّ ذلك[١]، ومردُّ ذلك ـ في الحقيقةِ ـ إلى ظهور حال المتكلّم في التطابق بين الدلالةِ التصديقيةِ الأولى والدلالةِ التصديقيةِ الثانيَةِ[٢]؛ فما دام الظاهرُ من الأولى إخطارَ صورةِ العموم، فالظاهرُ من الثانيةِ إرادةُ العمومِ جدّاً. وهذا الظهورُ حجّةٌ[٣]، ويُطلَقُ على حجّيتِه في هذا المثال (أصالةُ العموم).

وقد يقَولُ المتكلّمُ: «أكرم فلاناً»، ويخطُرُ في ذهننا مدلولُ الكلام، ولكنّنا نشكُّ في أنّه جادٌّ في ذلك، ونحتملُ أنّه متأثّرٌ بظَروفٍ خاصّةٍ؛ من التقيّةِ ونحوِها، وأنّه ليس له مرادٌ جدّيٌّ إطلاقاً، والكلامُ فيه كالكلامِ في المثال السابقِ؛ فإنّ ظهورَ التطابق بين الدلالتينِ التصديقيّتين يقتضي دلالةَ الكلامَ على أنّ ما أخطرَهُ في ذهننا عندَ سَماع هذا الكلامِ[٤] مرادٌ له جدّاً[٥]، وأنّ[٦] الجهةَ التي دعتْهُ إلى الكلام هي كونُ مدلولِه[٧] مراداً جدّيّاً

(١)عطف تفسيري.

(٢)أي: بين مدلولي هاتين الدلالتين، وهما: المدلول التصديقي الأول، وهو ما أسميناه بالمدلول الاستعمالي، والمدلول التصديقي الثاني، وهو ما أسميناه بالمدلول الجدي، فهما متطابقان على أساس الظهور محل الكلام.

(٣)كما سيأتي في أدلة حجية الظهور.

(٤)أي: ما قصد إخطاره في مرحلة الدلالة التصديقية الأولى، وبعبارة أخرى: المدلول التصديقي الأول، وهو قصد الاخطار والاستعمال.

(٥)فما قصد إخطاره مراد له جدا، وهذا هو المدلول التصديقي الثاني، وهو المدلول الجدي.

(٦)عطف تفسيري.

(٧)أي: التصديقي الأول.

له[١]، لا التقيةَ.

وهذا الظهورُ حجّةٌ، ويُسمَّى بأصالةِ الجهة.

ونلاحظُ[٢]على ضوءِ ما تقدَّمَ أنّ في الكلام ثلاثةَ ظواهرَ: أحدُها: تصوّريٌّ، واثنان تصديقيّانِ، ويختلف التصوُّريُّ عنهما في أنّ ظهورَ اللفظِ تصوّراً في المعنى الحقيقيِّ لا يتزعزعُ حتّى مع قيامِ القرينةِ المتّصلةِ على أنّ المتكلّمَ أرادَ معنىً آخر[٣]، وأمّا ظهورُ الكلامِ تصديقاً في إرادةِ المتكلّمِ للمعنى الحقيقيِّ استعمالًا[٤]وجدّاً[٥]فيزولُ بقيام القرينةِ المذكورةِ؛ ويتحوّلُ[٦] من المعنى الحقيقيِّ إلى المعنى الذي تدلُّ عليه القرينةُ[٧].

وأمّا القرينةُ المنفصلةُ، فلا تُزعزِعُ شيئاً من هذه الظواهرِ[٨]، وإنّما

---

(١)أي: الثاني؛ فمدلوله الاستعمالي هو مدلوله الجدي؛ بمعنى: أنه هو الذي أراده بجد.

(٢)هذا انتقال إلى تأثير القرينة متصلة ومنفصلة على (الظهورات) الثلاثة المتقدمة الذكر، فدقق رجاء، ولا تختلط عندك الأوراق.

(٣)فالظهور التصوري لا يتزعزع ولا يتأثر بالقرينة المتصلة فضلا عن المنفصلة.

(٤)وهو الظهور الثاني.

(٥)وهو الظهور الثالث.

(٦)عطف تفسيري لزوال الظهورين التصديقيين: الأول والثاني، وقد تقدم التوضيح بالتفصيل في الشرح.

(٧)إذا الظهوران التصديقيان يزولان، أي: يتحولان الى المعنى الذي تقوم عليه القرينة.

(٨)فكأنما لم ترد أية قرينة في المقام، فيبقى كل شيء قائما على حسب الحقيقة، لتكون النتيجة: إن ما قصد إخطاره، وهو الحقيقة حسب المدلول التصوري، مراد له جدا.

تشكّلُ[١]تعارضاً بينَ ظهورِ الكلام الأوّلِ[٢]وبينَها[٣]، وتُقَدَّمُ عليهِ؛ وفْقاً لقواعدِ الجمعِ العرفيّ[٤].

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأول

إستفد من أصالتي الحقيقة والعموم، اللتين مرَّتا عليك في بحث اليوم، للإجابة على الأسئلة التالية، مبينا الوجه في ما تختاره طبعا:

١ـ لو أوصى زيد، فقال: «أعطوا بني هاشم بعد وفاتي ألفَ دينار»، فهل يستحق من انتسب إلى هاشم بالبنت من هذه الوصيّة؛ بحجة أنهم أيضا من (بني هاشم) عن طريق أمهم؟

٢ـ قال الشهيد الثاني في الروضة: «الفصل السادس: في المحارَبَة: وهي تجريد السلاح...من ذكر أو أنثى...على أصح الأقوال؛ لعموم الآية، المتناول لجميع من ذُكر، وخالف ابنُ الجنيد؛ فخصَّ الحكمَ بالرجال؛ بناء على أن الضمير في الآية للذكور، ودخولُ الإناث فيهم مجاز».[٥]

بيّن استدلال ابن الجنيد ﵀، وهل هو استدلال بأصالة الحقيقة أم

(١)بظهورها في المعنى المجازي للفظ الوارد في الكلام الأول، ولهذا تولد التعارض.

(٢)في إرادة الحقيقة؛ بعد ما قلناه من أن القرينة المنفصلة لا تؤثر أي شيء على الظهورات الثلاثة المتقدمة الذكر.

(٣)لأن لها ظهورا في إرادة المعنى المجازي. فيقع التعارض بين الظهورين.

(٤)وهو تقديم الظهور الأقوى، ولقاعدة أن القرينة من جملة ما أعده المتكلم بيان مراده النهائي، وأنه على طبق القرينة.

(٥)الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج٩، ص٢٩٠ـ٢٩١.

بأصالة العموم؟

٣ـ يتمسك الفقهاء اليوم لصحة البيع المعاطاتي بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، ويُشكل بعضهم عليهم بأننا نحتمل خروج المعاطاة عن البيع؛ لعدم الايجاب والقبول اللفظيين فيها، يمكنك الان دفع هذا الإشكال بما مر عليك من بحوث. بيِّن ذلك.

التطبيق الثاني

قال في الجواهر: «...(فإن وطأ) الزوجُ زوجتَه في محلِّ الحيض (عامدا عالما)، وجبت عليه الكفارة...ويدلُّ عليه صحيح محمد بن مسلم، والمروي عن تفسير علي بن إبراهيم، وموثق أبي بصير، وخبر محمد بن مسلم...(وقيل: لا تجب)؛ للأصل، وصحيح عيص بن القاسم، وموثق زرارة....

(والأول أحوط)، بل أظهر؛ لقوةِ ما سمعتَه من أدلّة الوجوب، وقصورِ غيرها عن مقاومتها؛ لانقطاع الأصل...وأما الخبران، فهما وإن اعتُبِرَ سندهما، لكنهما لا يقاومان ما تقدم، سيّما مع موافقتهما لفتوى الشافعي، ومالك، وأبي حنيفة، وأصحابه...مع اشتهار فتوى أبي حنيفة في زمن الصادق عليه السلام، ومنه تعرف فساد نسبة أخبار الوجوب للتقية».[١]

تأمل في العبارة السابقة، واستخرج منها المعلومات التالية:

١ـ إن الأصل العملي هو الجاري في المرحلة الأولى من مراحل عملية الإستنباط، وهو يقتضي ـ في ما نحن فيه ـ عدم وجوب الكفارة.[٢]

---

(١)جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج٣، ص٢٣٠ـ٢٣٣.

(٢)الأصل الجاري في المقام هو الاستصحاب؛ إذ مع الشك في اشتغال الذمة بالوطء بالكفارة بعد أن كانت فارغة قبله، يستصحب الحالة المتيقنة السابقة.

٢ـ ولكن الأصل العملي لا يجري مع وجود الدليل المحرز على وجوب الكفارة، أي: اشتغال الذمة بها؛ فإن هذا الدليل يَقطع العمل بالأصل؛ فإنه لا يجري إلاّ في حالة الشك، ولا شك مع الدليل المحرز على الوجوب والاشتغال.

٣ـ إن هناك دليلا معارضا لدليل الوجوب والاشتغال، وهو مجموعة روايات بعضها تام سندا تقول بعدم وجوب التكفير، كصحيح عيص بن القاسم، وموثق زرارة.

٤ـ فهناك ـ إذن ـ تعارض بين الأدلّة المحرزة ـ الأخبار ـ التامة سندا، فماذا نقدم؟ وبأي الطائفتين نعمل؟

٥ـ الصحيح العمل بالطائفة الأولى الموجبة، وطرح الطائفة الثانية؛ فإن واحدة من الطرق العلاجية التي ذكرناها لك في آخر الحلقة الأولى، هي طرح ما وافق العامّة، والموافق للعامّة في المقام هو الطائفة الثانية، القائلة بعدم الوجوب.

٦ـ إن الموجب لطرح هذه الطائفة الثانية هو حملها على التقيّة، وأنْ ليس للإمام إرادة جدية في حكمه بعدم الكفارة.

٧ـ إن نتيجة طرح الطائفة الثانية هي القول بالوجوب؛ فإن رواياته تقطع العمل بالأصل العملي، الذي كان يقتضي عدم الوجوب، وبراءة الذمّة.

٨ـ إننا لا نحتاج إلى الحمل على التقية إلاّ مع كون الروايات الموافقة للعامّة تامّة سندا، وإلا، لم يكن أي مشكلة في وجودها؛ لعدم حجيتها سندا حينئذ، فلا تصلح للمعارضة أساسا، فأي حاجة الى الطرح للتقية؟!

وقد يعبر عن هذا الأصل بالبراءة أحيانا، والمقصود: براءة الذمة من الدفع، فيرجع الى الاستصحاب، فانتبه.

٩ـ إنه لا يجوز حمل أحدى الطائفتين على التقيّة، إلا بعد التأكّد من أنها موافقة للمذهب المشهور لأبناء العامّة.

سادسا: خلاصة البحث

١ـ تكلّمنا في هذا البحث في دلالات الدليل الشرعي اللفظي تحت العناوين التالية:

أولا: أصالة الحقيقة

فذكرنا هنا ثلاثة ظهورات للكلام تكون نتيجتها الظهور في الحقيقة، وهذه الظهورات ـ علما بأن الظهور الثاني مردّه للثالث ـ هي:

الأول: ظهور كل لفظ في معناه الحقيقي.

الثاني: ظهور كل لفظ في قصد المتكلم لمعناه الحقيقي.

الثالث: ظهور حال المتكلم في التطابق بين الدلالة التصديقية الأولى والدلالة التصورية.

٢ـ وهذا الظهور الأخير حجة؛ لحجية الظهور التي سيأتي الكلام فيها، ونسمي هذه الحجية بأصالة الحقيقة.

٣ـ ثانيا: أصالة العموم

وما ذكرناه في أصالة الحقيقة نذكره هنا مع زيادة ظهور آخر، هو ظهور حال المتكلم في التطابق بين الدلالة التصوريّة الثانية لكلامه والأولى، وهذا الظهور حجة، ونسمي حجيته بأصالة العموم، الجارية فيما لو شككنا أن التعميم الذي خطر في ذهننا في الدلالة التصورية، وفهمنا قصد إخطاره في الدلالة التصديقية الأولى، هل كان قُصد إخطاره جديا، أم لا؛ فإن أصالة العموم تثبت العموم، فيمكن التمسك به في الاستدلال.

٤ـ ثالثا: أصالة الجهة

وقلنا: إن الكلام فيها كالكلام في أصالة العموم؛ فإنها ناشئة من ظهور حال المتكلم في التطابق بين الدلالة التصديقية الثانية والدلالة التصديقية الأولى لكلامه؛ فإن الظهور يثبت أن ما قَصد إخطاره من حكم في مرحلة الدلالة التصديقية الأولى، مقصود له جدا في مرحلة الدلالة التصديقية الثانية، وأنه لم يكن لتقية أو غيرها، وهذا الظهور حجة، وتسمى حجيته أصالة الجهة.

٥ـ ثم تناولنا تأثير القرينة متصلة ومنفصلة على الظهورات الثلاث للكلام:

فذكرنا هنا أن المتصلة ـ فضلا عن المنفصلة ـ منها لا تؤثر على ظهور اللفظ تصورا، وأما الظهوران التصديقيان، فيزولان بالمتصلة دون المنفصلة، وإن كان الظهورات الثلاث تسقط عن الحجية في حالة قيام المنفصلة؛ عملا بقواعد الجمع العرفي.

سابعا: إختبارات

أ. إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ أذكر الدلالات الثلاث للكلام، شارحا لها شرحا وافيا.

٢ـ ما معنى أصالة الحقيقة، وأصالة العموم، وأصالة الجهة؟ وما أساس كل واحد منها؟

٣ـ ظاهر حال المتكلم انه يقصد إخطار المعنى الحقيقي، ما أساس هذا الظهور؟

٤ـ أذكر مثالا لثمرات أصالة الحقيقة والعموم.

٥ـ ما تأثير القرينة متصلة ومنفصلة في الظهورات الثلاثة للكلام؟

ب. إختبارات منظوميَّة

١ـ ما موقفك إزاء من يقول: أصالة الحقيقة وأصالة العموم دلالتان من

دلالات الكلام؟ ولماذا؟

٢ـ ذكر المصنف قدس سره في (أصالة الحقيقة) وفي (أصالة العموم) ثلاثة ظهورات، أذكرها، مفرّقا بينها، ثم أوضح العلاقة بينها.

٣ـ ما هو الفرق بين أصالة العموم وأصالة الجهة؟

٤ـ ما هو الدليل على أن القرينة المنفصلة لا تزعزع شيئا من الظواهر الثلاثة للكلام؟

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ الحلقة الثالثة للمصنف قدس سره.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج١، ص١٧٢ وما بعدها.

٣ـ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج٩، ص٢٩٠ـ٢٩١.

٤ـ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج٣، ص٢٣٠ـ٢٣٣.

٥ـ لمعرفة مراحل عملية الاستنباط بصورة واضحة وعملية، راجع كتاب: «من سلسلة الفقه التعليمي»، ج١ـ ٢، وكذا كتاب «نيل المآرب في شرح المكاسب»، ج١ـ٨، للمؤلف. وقد تقدمت هذه العملية بالتفصيل في الجزء الأول من هذا الكتاب أيضا.

البحث رقم (٦٤)

مناسبات الحكم والموضوع

أولا: حدود البحث

من قوله: «مناسبات الحكم والموضوع» ص١٢٩.

إلى قوله: «إثبات الملاك بالدليل» ص١٣١.

ثانيا: المدخل

وهذا بحث آخر من الأبحاث الدلالية للدليل الشرعي اللفظي؛ حيث البحث في تشخيص وتحديد دلالة الدليل، وهو البحث المعنون بعنوان: (مناسبات الحكم والموضوع)، ودوره في عالم الإستنباط مهم جدا، وقد مرّ بنا في كثير من أبحاث شرح اللمعة مثلا، ورأينا كيف أن الموقف النهائي من المسألة كان يحدده موقف الفقيه في هذا البحث الذي بين أيدينا.

سنتناول في هذا البحث هذا العنوان، ممثلين له أولا بمثالين، أحدهما: مضيِّق لما يُذكر في الدليل من لفظ أو حالة، والآخر موسِّع لذلك، ثم سنبين المقصود من هذا العنوان، والأساس الذي ينشأ منه، وسنذكر ـ أخيرا ـ دليل حجيته، الذي يتمثّل في حجية الظهور أيضا؛ فهو تطبيق من تطبيقات هذه القاعدة العامة.

ثالثا: توضيح المادة العلمية

مثالان لمناسبات الحكم والموضوع

١. مناسبات الحكم والموضوع المضيقة

قد يكون للدليل الوارد في بيان حكم من الأحكام مدلول عام بحسب اللفظ والدلالة التصورية الوضعية، إلا أن العرف على الرغم من اطلاعه على ذلك، فإنه يحمل هذا الدليل على مدلول أضيق مما وضع له اللفظ

الوارد فيه؛ فيقيد اللفظ المطلق، ويخصص اللفظ العام.

ومن أمثلة ذلك ما إذا ورد في الدليل قوله: «إغسل ثوبك إذا أصابه البول»، أو: «إغتسل من الجنابة»؛ فعلى الرغم من أن الغسل عام، شامل لغة لاستعمال أي مائع، وإجرائه على الجسم المغسول، إلا أن العرف يترك هذا المعنى العام الشامل، ويحمل الغسل على خصوص الغسل بالماء دون غيره من المائعات؛ فيفهم أن المطهر هو خصوص الغسل بالماء دون الغسل بغيره من المائعات.

٢. مناسبات الحكم والموضوع الموسعة

وأحيانا تكون المسألة على عكس ما تقدم؛ فقد يكون اللفظ الوارد في الدليل دالا على مفهوم ضيق بحسب الوضع، مرتبطا بحالة خاصة من الحالات، إلا أن العرف ـ وعلى الرغم من اطلاعهم على ذلك ـ يتركون ذلك المعنى الضيق فيوسعون ما ورد في الدليل؛ حاملين ما ورد فيه على مجرد المثال لعنوان عام شامل، وأن الحكم المقصود بالدليل هو حكم العنوان العام، ولا موضوعية لما ذكر في الدليل من المفهوم الضيق.

ومثال هذه الحالة الثانية: ما إذا ورد حرمة شرب ماء قربة لاقى النجاسة، أو عدم صحة استعماله في التطهير مثلا؛ فإن العرف لا يقف في هذين الحكمين على ما ورد في الدليل من (ماء القربة)؛ وإنما يوسع من ذلك؛ معتبرا أن الحكم إنما ورد لكلي (الماء القليل)، فيحكم بحرمة شرب ماء الكوز، وعدم صحة استعماله في التطهير، حاملا ما ورد في الدليل من (ماء القربة) على المثال لمطلق (الماء القليل)؛ وأن لا خصوصية لما ورد على لسان الدليل من (ماء القربة)، وإنما هو مجرد مثال للماء القليل.

أساس مناسبات الحكم والموضوع

وبعد ملاحظة الظاهرتين المتقدمتي الذكر، يتوجه السؤال عن الأساس الذي تقوم عليه كل منهما، وعما إذا كان ذلك الأساس حجة يمكن للفقيه في عالم الفقه والاستنباط الاعتماد عليه.

وفي هذا المجال، يقال بأن التضييق والتعميم المتقدمي الذكر يقومان ـ في الغالب ـ على أساس ما يسمى بمناسبات الحكم والموضوع.

المقصود بمناسبات الحكم والموضوع

ونقصد بمناسبات الحكم والموضوع: أن هناك مجموعة من المناطات، والضوابط، والمراجع، المركوزة في الذهن العرفي الذي خوطِب بالخطابات المختلفة، وإعمال هذه المناطات والضوابط من قبل المخاطَب العرفي هو الذي يفيد ما تقدم من التضييق والتعميم؛ أي: يجعل ما ينسبق الى الذهن من الخطاب ضيقا على الرغم من عمومه بحسب الوضع أحيانا، وعاما واسعا على الرغم من ضيقه بحسب الوضع أحيانا أخرى، وهذه ظاهرة عرفية شائعة وصحيحة.

والخلاصة: حينما يتلقى العرف الخطاب، فإنّه يلاحظ نوعية الحكم المجعول في ذلك الخطاب من جهة، ويلاحظ موضوع ذلك الحكم من جهة أخرى، ثم يجري عملية تناسب بينهما؛ اعتمادا على ما هو مركوز في ذهنه من مرتكزات وملابسات؛ اقتضاها اطلاعه على ملاكات بعض الأحكام، أو طبيعة الحكم المجعول، أو اقتضاها خصوصيات الخطاب وما أحاط به من ملابسات وظروف، أو غير ذلك، فيفهم الوارد في الدليل على أساس تلك المناسبات، فيعمم تارة، ويخصص تارة أخرى.

حجية مناسبات الحكم والموضوع

ولكن، هل هذه الانسباقات والتبادرات بفعل مناسبات الحكم والموضوع

حجة يمكن للفقيه الاعتماد عليها في فهم المراد النهائي للدليل؟

والجواب: نعم، يمكن ذلك؛ فإن هذه التبادرات والانسباقات لما كانت (ظهورا عرفيا)؛ بعد قيامها على قواعد عرفية وضوابط مركوزة في ذهن العرف العام، فإنها ستكون من جملة ما يحمله الدليل من (ظهور)؛ فإن الدليل ـ اعتمادا على هذه المناسبات ـ سيكون ظاهرا في العموم، أو الخصوص، وهذا الظهور حجةٌ، معتمد بأدلة حجية الظهور؛ فكل ظهور حجة، وهذا العموم وذاك الخصوص ظهور، فهو حجة؛ لقاعدة حجية الظهور، التي سيأتي الكلام فيها بالتفصيل في محله بعونه تعالى.

وقد اقتصر المصنف في هذه الحلقة على هذه الالماحة الكلية السريعة الى هذا البحث، علما أنه من جملة أهم البحوث الأصولية، وهي تحتاج الى إعطائها الأهمية المناسبة لها.

رابعا: متن المادة البحثية

مناسبات الحكم والموضوع

قد يُذكرُ الحكمُ في الدليل مرتبطاً بلفظٍ له مدلولٌ عامّ، ولكنّ العرفَ يفهمُ ثبوتَ الحكم لحصّةٍ من ذلك المدلول، كما إذا قيل: «إغسلْ ثوبَك إذا أصابهُ البولُ»؛ فإنّ الغَسلَ لغةً قد يُطلقُ على استعمال أيٍّ مائع[1]، ولكنّ العرفَ يفهمُ من هذا الدليلِ أنّ المطهِّرَ هو الغسلُ بالماء[2].

وقد يُذكرُ الحكمُ في الدليل مرتبطاً بحالةٍ خاصّة، ولكنّ العرفَ يفهمُ أنّ هذه الحالةَ مجرّدُ مثالٍ لعنوانٍ عامّ[3]، وأنّ الحكمَ مرتبطٌ بذلك العنوانِ

---

(١)وإجرائه على المغسول.

(٢)لا أي سائل، فهذه مناسبات حكم وموضوع مضيقة.

(٣)فيحمل الوارد في الدليل على المثالية، فيلغي الخصوصية، ولهذا، قد يعبر عن

العامّ، كما إذا وردَ في قربةٍ وقعَ فيها نجسٌ أنّه «لا تتوضّأْ منها، ولا تشربْ»، فإنّ العرفَ يرى الحكمَ ثابتاً لماء الكوز أيضاً[1]، وأنّ القربةَ مجرّدُ مثال.

وهذه التعميماتُ وتلك التخصيصاتُ تقومُ ـ في الغالب ـ على أساس ما يسمَّى بمناسباتِ الحكمِ والموضوعِ؛ حيث إنّ الحكمَ له مناسباتٌ ومناطاتٌ مرتكزةٌ في الذهن العرفيِّ، بسببها ينسبقُ إلى ذهن الإنسانِ عندَ سماع الدليلِ التخصيصُ تارةً والتعميمُ أخرى، وهذه الانسباقاتُ حجّةٌ؛ لأنّها تشكِّلُ ظهوراً للدليل[2]، وكلُّ ظهورٍ حجّةٌ؛ وفقاً لقاعدة حجّيةِ الظهور، كما يأتي إن شاء اللهُ تعالى.

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأول

تأمل العبارة التالية عن تقريرات بحث خارج المصنف ﷺ، وحاول أن تستفيد منها في:

١ـ شرح ما ورد في بحث اليوم، ثم كتابة تقرير بالبحث النهائي.

٢ـ توجيه فتوى من يفتي بعدم لزوم أن يكون مسح الرأس في الوضوء بالكف.[3]

ذلك أحيانا بإلغاء الخصوصية.

(١)ولكل ماء قليل.

(٢)إذ هي بمثابة القرينة المحتفة بالكلام تجعله ظاهرا في ما يفهمه العرف منه من التوسيع والتضييق.

(٣)ممن ذهب الى ذلك سماحة مرجع المسلمين، السيد السيستاني (أدام الله ظله)؛ كما في المسألة٩٠ من الجزء الأول من كتاب منهاج الصالحين في طبعته

قال ﷺ: «من أسباب الانصراف هو مناسبات الحكم والموضوع العرفيّة الموجودة في الخطاب؛ وذلك بأن يفرض أنّ الخطاب متعرّض لعملية، أو تشريع، وهذه العملية عرفيّة، لها تطبيق عرفي، أو تشريع له جذور عرفية، والعرف بما هو مركوز عنده من مناسبات، له نحو استيناس بمقدار هذه العمليّة، وبحدود هذا التشريع، وحيث أنّ استيناسه يكون بين الحكم وبين حصة معينة، لذلك، ينصرف ذهنه إلى الحصة الخاصة.

مثلا: إذا قيل: (الماء مطهّر)، فالمطهريّة حكم له منشأ عرفي، والمركوز في ذهن العرف أنّ الماء المطهّر يجب أن لا يكون قذرا في نفسه، فيفهم من دليل المطهّريّة ـ بمناسبة الحكم والموضوع ـ أنّ المراد من الماء المطهّر هو الماء الطاهر في نفسه لا النجس، فينصرف لفظ الماء إلى هذه الحصة الخاصة، وهذا الانصراف نشأ من مناسبات الحكم والموضوع، ولذا، لو تغيّر الحكم، تغيّر الانصراف، فمثلا: لو ثبت كراهة نظر المحرم إلى الماء، فإنّه حينئذ لا ينصرف الذهن إلى الماء الطاهر، ولذا، يتمسّك حينئذ بإطلاق الماء، فيشمل الطاهر والنجس.

ومثله قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾؛ فبما أنّ مسح الرأس عملية عرفية لها تطبيق عرفي خارجا؛ حيث أنّ أيّ إنسان إذا أراد مسح رأسه، مسحه بكفه، فيوجب انصراف المسح إلى المسح باليد.

وهذا الانصراف حجة، ويكون هادما لمقدمات الحكمة، ومانعا لها من الدلالة على الإطلاق؛ لأنّه يوجب ظهورا في الدليل في إرادة المقيّد، لأنّ

المصححة والمنقحة؛ إذ جاء فيها: «يكفي المسح بأي جزء من أجزاء اليد الواجب غسلها في الوضوء، ولكن الأحوط استحباباً ـ كما مر ـ المسح بباطن الكف، ومع تعذره، فالأحوط الأولى المسح بظاهرها إن أمكن، وإلا، فبباطن الذراع».

مناسبات الحكم والموضوع قرائن لبّية متصلة، تكتنف الدليل، وتشارك في ظهوره في مرحلة المدلول التصديقي، وإذا تمّ ظهوره في المقيّد، لم يتمّ الإطلاق حينئذ».[(١)]

التطبيق الثاني

أجب على الأسئلة التالية وفق ما تقتضيه مناسبات الحكم والموضوع فيها إن كانت:

١ـ يُستحب للمرأة أن تحل ظفائرها في الغُسل؛ لقوله عليه السلام: «فأما النساء الآن، فقد ينبغي لهن أن يبالغن في الماء»، فهل يستحب للرجل ذلك إن كان طويل الشعر؟وهل يستحب للمرأة إن كان شعرها قصيرا؟

٢ـ افتى الفقهاء بأن باطن الأنف يطهر بمجرد زوال عين النجاسة، فهل تعتقد أنهم يفتون بذلك في الموردين التاليين؟ ولماذا؟

أـ باطن الفم. ب ـ باطن الرجل.

٣ـ قال في شرح اللمعة: «ويستحب كتابة اسمه [الميت]، وأنه يشهد الشهادتين، وأسماء الأئمة عليهم السلام، بالتربة الحسّينية، على العمامة، والقميص، والإزار، والحبرة... .

واعلم: أن الوارد في الخبر من الكتابة ما رُوي أن الصادق عليه السلام كتب على حاشية كفن ابنه إسماعيل: (إسماعيلُ يشهدُ أن لا اله الاّ الله)، وزاد الأصحاب الباقي كتابةً، ومكتوباً عليه، ومكتوباً به؛ للتبرك».[(٢)]

ما المقصود بقوله: «للتبرك»؟ وما علاقته بمناسبات الحكم والموضوع؟

---

(١)تقريرات العلامة عبد الساتر، ج٧، ص٥٢٩.

(٢)الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج١، الكفن.

سادسا: خلاصة البحث

١ـ (مناسبات الحكم والموضوع) بحث آخر من الأبحاث الدلالية للدليل الشرعي اللفظي.

٢ـ المقصود بمناسبات الحكم والموضوع: المناسبات والمناطات المرتكزة في الذهن العرفي، وتكون سببا في التصرف بالوارد من الكلام، من التضييق والتوسيع؛ إذ تكون قرينة محتفة بالكلام تعيِّن ما يفهم منه.

٣ـ ما يقوم به العرف من تصرف في الوارد في الكلام، من تعميم تارة، وتخصيص تارة أخرى؛ قد يكون على أساس مناسبات الحكم والموضوع، وهي حجة؛ إذ توجب ظهورا للكلام يكون مشمولا بأدلة حجية الظهور.

سابعا: إختبارات

أ. إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ ما المقصود بمناسبات الحكم والموضوع؟

٢ـ أذكر مثالين مختلفين لمناسبات الحكم والموضوع، مبينا تأثيرها في عالم الإستنباط.

٣ـ ما الأساس الذي تقوم عليه مناسبات الحكم والموضوع؟

٤ـ هل أن مايفهمه العرف من تخصيص أو تعميم بسبب مناسبات الحكم والموضوع حجة؟ ما الدليل على ذلك؟

٥ـ إشرح قوله ﴿﴾: «الحكم له مناسبات ومناطات مرتكزة في الذهن العرفي».

ب. إختبارات منظوميَّة

١ـ ما الفرق بين هذا البحث وما يعبر عنه بالقياس؟

٢ـ ما العلاقة بين هذا البحث وما يعبر عنه بإلغاء الخصوصية؟

٣ـ إذا كان المقصود من الغسل في المثال الأول من المثالين اللذين ذكرهما المصنف في البحث هو حصة خاصة، وهي الغسل بالماء، وإذا كان المقصود في المثال الثاني هو مجرد التمثيل كما ادّعى المصنف ﴿قدس سره﴾، فلماذا لم يصرّح المتكلم بذلك؟ ألا يعتبر ذلك إخلالا بمقصوده؟

٤ـ ما الوجه في قول المصنف ﴿قدس سره﴾: «في الغالب» في قوله: «وهذه التعميمات...»؟

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف﴿قدس سره﴾.

٢ـ بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، ج٧، ص٥٢٩.

٣ـ وسائل الشيعة، ج٢، المبحث٨٣ من أبواب الجنابة.

٤ـ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج١، الكفن.

٥ـ منهاج الصالحين، للسيد السيستاني (دام ظله)، ج١، المسألة (٩٠).

البحث رقم (٦٥)

إثبات الملاك بالدليل

أولا: حدود البحث

من قوله: «إثباتُ الملاك بالدليل» ص١٣١.

إلى قوله: «الدليلُ الشرعيُّ غيرُ اللفظي» ص١٣٣.

ثانيا: المدخل

البحث الذي بين أيدينا هو آخر البحوث التي يطرحها المصنف ﷺ في مباحث تحديد وتشخيص الدلالات من الدليل الشرعي اللفظي، وسنبدأ بعده بتحديد دلالات الدليل الشرعي غير اللفظي.

ونحاول في هذه البحث الجواب على سؤال، هو: هل يمكن إثبات وجود الملاك بالدليل، فيما إذا كان هناك أثر يترتب على ذلك؟

والكلام هنا في دليل كان حجة في دلالته المطابقية ـ الحكم ـ فإن له دلالة التزامية، وهي ثبوت الملاك؛ بعدما كانت الأحكام تابعة للملاكات، ولها مبادئ خاصة بها، فلو سقطت الدلالة المطابقية للدليل بسبب مّا، كالعجز مثلا، فهل تبقى دلالته الالتزامية؛ فيثبت وجود الملاك في ما فات المكلف من عمل بالعجز مثلا، أم لا؟

وسنرى أن الجواب مبنائي؛ يعتمد على ما نقوله بالنسبة الى بحث تقدم، وهو تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجية، فإن قلنا بالتبعية، كان الموقف هنا عدم إمكان الاثبات، وإلا، أمكن ذلك.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

تقدم أنّ لكلّ حكم في مرحلة الثبوت ثلاثة عناصر، وهي: الملاك، والارادة، والاعتبار. وأن روح الحكم تكمن في مبادئه، وهي: الملاك، والارادة، وأما الاعتبار، فهو مجرد إجراء تنظيمي وصياغي اعتاده

المشرعون العقلاء؛ ليساعدهم في عملية التشريع.

فملاك الصلاة اليومية ـ مثلا ـ مصلحة شديدة، تقتضي محبوبية وإرادة شديدتين بدرجة الالزام بالفعل وإيجابه.

وملاك الكذب المفسدة الشديدة، التي تقتضي مبغوضية شديدة بدرجة الالزام بالترك وتحريمه.

ومن الواضح على هذا: أن الدليل الذي يدل على الحكم مطابقة، يدل التزاما على ثبوت ملاك، وإلا، لم يشرَّع الحكمُ من الأساس؛ فمن أين يتولد الحكم بدون روحه، وهي الملاك؟!

وعلى هذا، يتجه البحث عن أنه هل يمكن إثبات الملاك مع سقوط المدلول المطابقي للدليل، أو لا يمكن؟

فمثلا: لو فرضنا أن المكلف كان عاجزا، ففي مثل هذه الحالة لن يوجَّه إليه خطاب التكليف بالفعل، كما لو كان مغمىً عليه من طلوع الفجر الى طلوع الشمس، فلن يكون في مثل هذه الحالة مخاطَبا بصلاة الصبح؛ لاستحالة التكليف بغير المقدور، وعليه، فصلاة الصبح ساقطة عن هذا المكلف، ما يعني: سقوط المدلول المطابقي للدليل، لكن، هل يتبعه المدلول الالتزامي في السقوط، أو لا؟

ويمكن التعبير عن السؤال السابق بقولنا: إذا سقط المدلول المطابقي، فهل يوجد ملاك في حق المكلف للصلاة أو لا يوجد حتى في مثل هذه الحالة، أعني: حالة سقوط التكليف كصلاة الصبح في المثال؟

قبل الجواب: ما هي الثمرة من هذا البحث؟

ولكن، قبل أن نجيب، لابد أن نسأل: ما هي ثمرة هذا البحث؟! إذ من الواضح: أن صلاة الصبح قد سقطت، والتكليف قد سقط، فلا يجب عليه

الصلاة، فلماذا كل هذا البحث والتحقيق؟

والجواب: تتضح الثمرة في بعض الحالات؛ إذ يثبت وجوب القضاء على المكلف الذي فاته التكليف بالعجز.

وإليك التفصيل:

لو قلنا بأن موضوع وجوب القضاء هو فوت الملاك، أي: فوت عمل فيه ملاك، وليس ترك العمل في وقته مطلقا، سواء أكان مشتملا على الملاك أم لا، فإن من الواضح على هذا أن المكلف يجب عليه القضاء في ما نحن فيه؛ إذ فاتته الصلاة ذات الملاك، وأما سقوط التكليف في حينه، فليس مضرا بتحقق موضوع القضاء.

هذه هي الثمرة في المقام، فهل يمكن إثبات الملاك مع سقوط المدلول المطابقي أو لا يمكن؟

والجواب:

الجواب في ما نحن فيه يتعلق بما يُتَّخذ من مبنى في ترابط الدلالة الالتزامية مع الدلالة المطابقية في الحجية؛ فإن قلنا بعدم الترابط، وأن كل واحدة من هاتين الدلالتين مستقلة في حجيتها، وأنها موضوع مستقل للحجية، فمن الواضح أنه في مثل هذه الحالة لن يؤثر سقوط الدلالة المطابقية في وضع الدلالة الالتزامية، فتبقى ثابتة، فيكون ما فات المكلف في المثال فعل ذو ملاك، فيجب القضاء؛ لتحقق موضوعه حسب ما افترضناه.

وأما إذا لم نقل بما مر، وأن الدلالتين مرتبطتان ثبوتا وعدما، فإذا سقطت المطابقية، سقط الالتزامية عن الحجية، فإن الموقف على هذا عدم وجوب القضاء؛ فإن الصلاة التي فاتت المكلف صلاة لا ملاك فيها،

فلا يتحقق موضوع وجوب القضاء، فلا يجب القضاء في مثل هذه الحالة.

ثمرة أخرى، وتطبيق آخر في المقام

ومن جملة التطبيقات الأخرى والثمرات الأخرى لبحث اليوم، هو ما يعبر عنه في بحوث الأعلام بعنوان: «إذا نُسخ الأمرُ بعد نَسخ الوجوب»، حيث يقع البحث هناك عن إمكان إثبات الجواز بالدليل المنسوخ؛ فقد يقال بأن إثبات الجواز بالمدلول الالتزامي للدليل المنسوخ ممكن؛ فإنه كان يدل بالمطابقة على الوجوب، وبالالتزام على نفي الحرمة، وبعد ورود الناسخ، يكون الساقط عن الحجية هو المدلول المطابقي، ويبقى المدلول الالتزامي على حجيته في نفي الحرمة، وبذلك، يثبت الجواز بالمعنى الأخص.

ومن الواضح أن ما تقدم يبتني على عدم سقوط الدلالة الالتزامية بسقوط المطابقية بالنسخ، وإلا، لم يبق التزامية من الأساس ليتمسك بها على ثبوت الجواز، فما ورد في التطبيق السابق يأتي في هذا التطبيق أيضا طابق النعل بالنعل.

رابعا: متن المادة البحثية

إثبات الملاك بالدليل

عرَفنا سابقاً أنّ كلَّ حكمٍ لهُ ملاكٌ؛ فالوجوبُ ـ مثلًا ـ ملاكُه المصلحةُ الأكيدةُ في الفعل، والدليلُ على الحكم بالمطابقةِ دليلٌ بالالتزام على ملاكِه، فلهُ مدلولانِ: مطابقيٌّ والتزاميّ. فإذا افترضْنا في حالةٍ من الحالات أنّ الحكمَ تعذَّرَ إثباتُه بذلك الدليل، كما هو الحالُ في صورة العجزِ[1]،

(١)المسقط للتكليف.

فإنّ الحكمَ بوجوبِ الفعلِ على العاجزِ غيرُ صحيحٍ[١]، فهذا يعني: أنّ المدلولَ المطابقيَّ للدليلِ[٢] ساقطٌ في هذه الصورة.

والسؤالُ بهذا الشأنِ، هو: أنّه هل يمكنُ إثباتُ وجودِ الملاكِ بالدليلِ فيما إذا كان هناك أثرٌ يترتّبُ على إثبات الملاكِ كوجوبِ القضاء مثلًا؟

والجوابُ على هذا السؤال يتعلّقُ بما يُتّخذُ من مبنىً في ترابطِ الدلالةِ الالتزاميةِ مع الدلالةِ المطابقيةِ في الحجّية؛ فإنْ قلْنا باستقلالِ كلٍّ من هاتين الدلالتين في الحجّيةِ، أمكنَ إثباتُ الملاكِ في المقامِ بالدلالةِ الالتزاميةِ للدليل؛ لأنّ سقوطَ دلالتِه المطابقيةِ لا يؤثّرُ على حجّيةِ الدلالةِ الالتزاميةِ بحسبِ الفرض.

وإنْ قلْنا بتبعيّةِ الالتزاميةِ للمطابقيَّةِ في الحجّيةِ كما هو الصحيحُ، فلا يمكنُ ذلك.

وعليه ففي كلِّ حالةٍ يتعذَّرُ فيها إثباتُ نفسِ الحكمِ بالدليلِ، لا يبقى في الدليل ما يثبتُ وجودَ الملاك.

ومثلُ ذلك: ما إذا كان الدليلُ على حكمٍ دالًّا بالالتزامِ على حكمٍ آخرَ، وسقطَ المدلولُ المطابقيُّ؛ فإنّ محاولةَ إثباتِ الحكمِ المدلولِ التزاماً حينئذ بنفس الدليلِ كمحاولةِ إثباتِ الملاكِ بالدليلِ في الحالةِ الآنفةِ الذكر.

ومثالُ ذلك: دليلُ الوجوبِ الدالُّ بالالتزامِ على الحكمِ بالجوازِ وعدمِ الحرمةِ[٣]، فإذا نُسِخَ الوجوبُ، جرَى البحثُ في مدَى إمكانِ إثباتِ

---

(١)لعدم القدرة، ويستحيل تكليف غير القادر.

(٢)وهو وجوب الفعل.

(٣)فوجوب الصلاة اليومية مع التوجه الى بيت المقدس، يدل التزاما على عدم

الجوازِ وعدمِ الحرمةِ بنفسِ دليلِ الوجوبِ المنسوخِ، والكلامُ فيه كما تقدَّمَ في الملاك[1]».

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

تقدم بعض التطبيقات في الشرح والتوضيح، وإليك تطبيقا آخر للبحث:

سمعنا كثيرا بأن العبادات توقيفيّة، بمعنى: أنها لا تصح إلاّ عند وجود أمر من قبل المولى، ولهذا، لا يصحّ الوضوء أو الصلاة الواجبة قبل دخول وقت هذه الصلاة، إلا أن بعض الأصوليّين ذهب إلى أن الصحّة لا تدور مدار الأمر بها، بل يكفي لذلك إحراز وجود ملاكها في العمل المراد الإتيان به.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، مر في البحث أن بعضهم قال ببقاء الملاك بعد سقوط الحكم بالعجز مثلا، أو بسبب آخر، وذهب آخرون ـ ومنهم المصنف ﭬ ـ إلى سقوط الملاك تبعا لسقوط الدلالة المطابقية.

بعد هذه المقدمة، تأمل في الحالات التالية، وحاول أن تصل إلى إجابة مناسبة فيها:

أـ إذا لم يكن هناك وقت كاف للوضوء والصلاة، ووصلت النوبة إلى التيمّم، فلو لم يتيمّم المكلف، بل توضّأ، فأدّى ذلك إلى خروج وقت الصلاة، فإنه على بعض الوجوه المذكورة يجوز له أن يصلّي بهذا الوضوء، وعلى بعضها لا يجوز، بيّن ذلك بالتفصيل.

ب ـ إذا كان المكلف المجنب مريضا؛ بحيث يضرّ الماء به، ولكنّه

حرمتها، فلما نسخ هذا الوجب، فهل يبقى الحكم بالجواز وعدم الحرمة، أم ينتفي؟

(١)وحيث قلنا بالتبعية في الحجية، فإنه لن يثبت الجواز في المقام بعد النسخ.

اغتسل مع ذلك، فهل يجوز له أن يمس كتابة القرآن واللبث في المسجد في مثل هذه الحالة؟ بيّن الجواب على اختلاف المذاهب السابقة.

ج ـ نعرف أن إنقاذ النفس المحترمة أهم من إقامة الصلاة، فلو كان أحدهم يغرق، ورآه مكلف آخر وهو كذلك، إلا أنه ترك إنقاذه وصلّى، فقد أفتى بعضهم بصحة صلاته. وضح ذلك بناء على ما تعلّمته في البحث.

سادسا: خلاصة البحث

١ـ الغرض من هذا البحث هو الإجابة على سؤال، هو: لو سقطت الدلالة المطابقية للدليل على الحكم عن الحجية، فهل تبقى دلالته الإلتزامية على الملاك، الذي كان ثابتا قبل السقوط، فيما إذا كان يترتب على ذلك ثمرة مّا؟

٢ـ وجواب هذا السؤال ينبغي أن يرجع فيه إلى بحث سبق، وهو بحث الارتباط بين الدلالتين في الحجية؛ فإن كنا نقول بالارتباط، لم يمكن إثبات الملاك بالدليل، والا، أمكن.

سابعا: إختبارات

أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ ما هو محل الكلام في هذا البحث؟ وما الغرض منه؟

٢ـ كيف كان الجواب على السؤال المطروح في هذا البحث متعلقا ببحث الترابط بين الدلالتين: الإلتزامية والمطابقية؟

٣ـ ما المقصود بسقوط الدلالة المطابقية الوارد في البحث؟ هل هو السقوط في عالم الدلالة، أم في عالم الحجية؟

ب . إختبارات منظوميَّة

١ـ أذكر مثالا آخر لمحل الكلام غير ما ذكر في البحث.

٢ـ ما هو رأي السيد الشهيد ﷺ في ما نحن فيه؟

٣ـ ما رأيك في محل طرح المسألة التي نحن فيها؟ لماذا فضل المصنف طرحها هنا بالضبط؟

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف ﷺ.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٢، ص٣٥٨ (الأمر بعد نسخ الوجوب).

٣ـ أجود التقريرات، ج١، ص٢٦٨، ٣٨٧.

٤ـ محاضرات في أصول الفقه، ج٣، ص٧٢ـ٨٠.

البحث رقم (٦٦)

الدليل الشرعي غير اللفظي

دلالة الفعل

أولا: حدود البحث

من قوله: «الدليلُ الشرعيُّ غيرُ اللفظي» ص١٣٣.

إلى قوله: «دلالةُ السُّكوت والتَّقرير» ص١٣٦.

ثانيا: المدخل

عرفنا في ما تقدم أن الدليل الشرعي تارة، يكون لفظيا، وأخرى، غير لفظي، وقد انتهينا ـ بحمده سبحانه وتعالى ـ من الكلام في تحديد وتشخيص دلالات الدليل اللفظي من هذين القسمين، ووصلت النوبة الآن إلى الكلام في تحديد وتشخيص دلالات الدليل غير اللفظي منهما.

سنعرِّف في هذا البحث بالدليل الشرعي غير اللفظي، ونذكر قسميه: الفعل، والتقرير، وسنتكلم في هذا البحث في دلالات الفعل، مؤجلين الكلام في التقرير والسكوت الى البحث التالي.

وفي هذا البحث، سنتكلم عن دلالات الفعل بالمعنى الأعم من الإتيان به ومن تركه، وسيكون الكلام في أربع مراحل، بعد فرض تجرده عن قرينة على كونه تعليميا وفي مقام التشريع، وإلا، كان دالاً على طبق القرينة كما هو أوضح من أن يخفى، وبعد فرض عدم احتمال اختصاص المعصوم بحكم في تلك الموارد، وإلاّ، فلا نستفيد منه حكما بالنسبة لنا، وبعبارة أخرى: نريد أن نتعرف على القواعد العامة في هذا المجال، وأما إذا قامت قرينة، فهذا خارج عما نحن فيه، وهذه المراحل هي:

الأولى: دلالة صدور الفعل على عدم حرمته، والترك على عدم وجوبه.

الثانية: دلالة الفعل على الرجحان.

الثالثة: دلالة الفعل على نفي المرجوحية (المكروهية)، والترك على عدم استحباب المتروك.

الرابعة: في مدى استفادة الحكم الشرعي للمكلفين من فعل المعصوم أو تركه.

ونتكلم هنا في شرط مهم من الشرائط التي يجب توفرها دائما لكي يمكن استفادة الدلالات التي ذكرناها في البحث السابق في إثبات حكم شرعي لغير الإمام، وهو إحراز وحدة الظروف التي يُحتمل دخلها في ثبوت الحكم، وعدم احتمال اختصاص الحكم بالمعصوم.

وبناء على هذا، فسيُوَجه لنا إشكال مهم جدا لابدّ من ردّه، وإلا، ما أمكن التمسك بفعل المعصوم أو تركه كدليل على الحكم الشرعي، وهو: إن نفس كون الفاعل معصوما أمر يمّيزه عن غيره دائما؛ بحيث نحتمل دخله في ثبوت الحكم، فالشرط السابق غير متحقق، فيبطل التمسك بالدلالات السابقة، وهذا ما سنجيب عنه في هذا البحث؛ اعتمادا على بعض الأدلّة الشرعيّة.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

عرفنا في ما تقدّم أنّ الدليل الشرعيّ تارةً، يكون لفظيّاً، وأخرى، غير لفظيّ، والدليل الشرعيّ غير اللفظيّ، هو الموقف الذي يتّخذه المعصوم، وتكون له دلالة على الحكم الشرعيّ.

ويتمثّل هذا الموقف في الفعل تارةً، وفي التقرير والسكوت عن تصرّف معيَّن تارةً أخرى، ونتكلّم في هذا البحث عن دلالات الفعل، فاذا فعل المعصوم فعلا، أو سكت المعصوم عن فعل قام به الآخرون أمامه، وكان يمكنه أن يردع، فلم يفعل، فعلى ماذا يدل فعله؟ وعلى ماذا يدل

سكوته؟ وهل يمكن الاستفادة من الفعل أو الترك في اكتشاف الحكم الشرعي؟

والجواب:

لابد من التنبيه أولا على ما نبهنا عليه سابقا، من أن الكلام إنما هو في تشخيص قواعد وعناصر عامة تعين الفقيه في عملية تعيين وتحديد دلالات الدليل الشرعي، ما يعني: إننا نتكلم عن حالات انعدام قرينة مقال أو حال تعين المراد، وإلا، فمن الواضح أن المتبع هو ما تعينه القرينة، وبعبارة أخرى:

حالتان لفعل المعصوم في المقام

هناك حالتان للفعل:

الحالة الأولى: إقتران الفعل بقرينة مقالية أو حالية تعيِّن المراد منه

وفي هذه الحالة، من الواضح أن الفعل سيكتسب دلالته من هذه القرينة، من قبيل: ما لو ورد ممارسة الإمام عليه السلام لعمليّة الوضوء بعد التصريح بقوله: «ألا أحكي لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله؟»؛ فإن القرينة المقالية الكلامية هنا تعين دلالة الفعل كما هو واضح.

وكذا ما لو سئل عليه السلام عن كيفية التيمم، فقام بالتيمم أمام السائل؛ فإن القرينة الحالية هنا تعيِّن دلالة الفعل أيضا كما هو واضح؛ فإن ظاهر حاله عليه السلام أنه في مقام تعليم ما يجب من أجزاء الوضوء في المثال الأول، وواجبات التيمم في المثال الثاني.

الحالة الثانية: عدم اقتران الفعل بقرينة تعين المراد منه

بأن يأتي المعصوم بالفعل مجردا، فلو رأيناه عليه السلام يتيمم بوجود الماء، أو أنه كان يكرر فعلا معينا في سلوكه، فعلام يدل هذا الفعل؟ وهل

يفيدنا في الكشف عن حكم شرعي؟

١. دلالة الفعل على الوجوب أو الحرمة

والجواب عن السؤال المتقدم:

هناك قدر متيقن من هذا الفعل في دلالته؛ فإنه على الأقل لابد وأن يدل على عدم الحرمة؛ بمقتضى كونه معصوما لا تصدر عنه المعصية.

وكذا القدر المتيقن من ترك المعصوم لفعل ما يدل على عدم وجوبه، للسبب عينه؛ فترك المعصوم عليه السلام للسجود مثلا عند قراءة آية نشك في كونها من الآيات التي تجب فيها السجدة، دال على عدم وجوب تلك السجدة في ذلك المحل.

٢. دلالة الفعل على المطلوبية والرجحان، أو على الكراهة والمرجوحية

هذا بالنسبة الى الوجوب والحرمة، ولكن ماذا عن دلالة الفعل على المطلوبية والرجحان، أو على الكراهة والمرجوحية؟

والجواب: لا يمكن الاجابة عن هذا السؤال بصورة مطلقة؛ بل يجب التفصيل، فنقول:

لابد من التفصيل في ما نحن فيه؛ من باب أن الفعل بذاته لا يدل على الرجحان والمطلوبية، وكذا الترك بذاته لا يدل على الكراهة والمرجوحية، إلا أن الفعل قد يدل في بعض الحالات على الرجحان، مثلما يدل الترك في بعض الحالات على الكراهة والمرجوحية.

فمثلا: يدل الفعل على الرجحان والمطلوبية الأعم من الوجوب أو الاستحباب في حالتين:

الأولى: ما لو كان الفعل عبادة؛ فعلى سبيل المثال: إذا كان الفعل محل الكلام عبادة، وأحرزنا ذلك بطريقة ما، فإن فعل المعصوم في هذه الحالة يدل على الرجحان، فلو رأينا الإمام عليه السلام مثلا يدعو كلَّما رأى الهلال،

فإن فعله هذا يدل على مطلوبية وشرعية ورجحان هذا الفعل؛ بتوجيه: أن هذا العمل لمّا كان حلالا؛ بعد فعل الإمام له، وكان هذا العمل عبادة، فإن هذا يساوق مشروعيته، وكونه عملا مطلوبا؛ فإن العبادة مما لا يتساوى طرفا الفعل والترك فيها؛ فيكون الدعاء في المثال إما واجبا أو مستحبا، بمعنى: إن القدر المتيقن من ذلك هو الرجحان والمطلوبية، وعدم كون الفعل محرما ولا مكروها مبغوضا.

الثانية: لو أحرزنا في مورد ما عدم وجود أيّ حافز أو دافع غير شرعيّ للمعصوم يحفزه للقيام بالفعل، فيتعيّن في هذه الحالة كون الحافز شرعيّاً، فيثبت الرجحان والمطلوبية، فمثلا: إذا كان الفعل مشتملًا على عناية لا تناسب الطبع العقلائيّ لولا المطلوبية، أي: لولا الاستحباب أو الوجوب، من قبيل ما لو رأينا الإمام عندما يغسل الميت يبدأ بغسل رأسه أولا، ثم تمام النصف الأيمن، ثم تمام النصف الأيسر؛ فمثل هذا الفعل قد نقطع فيه بعدم وجود أيّ حافز غير شرعيّ يحفز على فعله؛ إذ لو كان المقصود التنظيف مثلا، فلماذا هذه العناية والترتيب بحيث لا يبدأ بالعضو اللاحق إلا بعد تمام السابق؟!

ويساعد على الإحراز المتقدم تكرر صدور العمل من المعصوم، أو مواظبته عليه، على الرغم من كونه من الأعمال التي لا يقتضي الطبع تكرارها والمواظبة عليها، كما في المثال المتقدم.

٣. دلالة الفعل على عدم كونه مرجوحا

تقدم الكلام قبل قليل عن دلالة الفعل على الرجحان، الأعم من الواجب والمستحب، وما نريد الكلام عنه الان، هو مدى دلالة الفعل على عدم المرجوحية، أي: على عدم كراهيته؛ وأما الحرمة؛ فقد تقدم أن

فعل المعصوم لفعل ما دليل على عدم كونه محرما؛ وإلا، فكيف فعله وهو معصوم؟!

وعلى هذا، فالسؤال المطروح في المقام، هو: في حالة صدور فعل من المعصوم ﴿عليه السلام﴾، فهل يدل على عدم كونه مرجوحا، أي: على عدم كراهيته، أم لا يدل؟

ومثاله: لو رأينا أن الإمام ﴿عليه السلام﴾ يشرب الماء من وقوف، فهل يدل هذا الفعل على أن شرب الماء وقوفا ليس مكروها، أم لا؟

الجواب: في المسألة ثلاثة اتجاهات:

الأول: الفعل لمرة واحدة يدل على نفي المرجوحية

الثاني: تكرار الفعل يدل على نفي المرجوحية دون الفعل لمرة واحدة

الثالث: لا دلالة للفعل مطلقا على نفي المرجوحية

وهذه الاتجاهات الثلاثة تبتني على ما يراه الفقيه في مبانيه الكلامية بالنسبة الى مسألة العصمة؛ فكون الفاعل معصوما، هل معناه: أنه لا يصدر منه الفعل المكروه وترك الأولى أبدا، أم معناه أنه يجوز أن يصدر منه المكروه وأن يترك الأَوْلى مرة واحدة، ولا يجوز المواظبة على ذلك الفعل أو تكرار ترك الأولى، أو يجوز أن يصدر منه المكروه، وأن يترك الاولى لمرة واحدة دون المواظبة والتكرار؟

وعلى أساس ما يختاره الفقيه من هذه المباني المختلفة، ستختلف النتيجة في ما نحن فيه من مقدار دلالة فعل الإمام أو تركه لعمل ما؛ فإذا بنينا على أن المعصوم يترك الأولى ويفعل المكروه، سواء أكان ذلك لمرة واحدة أم تكرارا، فإنه لن يمكن أن نستفيد من تركه لعمل ما عدم استحباب ذلك العمل، وكذا لن نستفيد من قيام المعصوم بعمل ما عدم

كراهة ذلك العمل، وأما إذا كان مبنى الفقيه هو المبنى الاخر، وهو أن مقتضى العصمة هو عدم جواز ترك الاولى وفعل المكروه من قبل المعصوم، فإن من الواضح أن النتيجة ستختلف حينها؛ فإن قيام المعصوم بعمل ما على هذا المبنى تعني: عدم مرجوحية وكراهة ذلك العمل، فلو رأيناه عليه السلام يشرب الماء من وقوف، فإن ذلك يدل على عدم كراهية هذا العمل؛ بعد أن بنينا على عدم جواز صدور المكروه منه عليه السلام ولو لمرة واحدة.

دلالة الفعل والترك لبية لا إطلاق فيها

بعد ما تقدم من تحديد لدلالة الفعل أو الترك، لابد من التنبيه على نقطة مهمة جدا في المقام، ترجع الى حدود ما استفدناه من الدلالات من حيث إمكان أن تكون مستندا للحكم، فمتى يمكن أن تكون تلك الدلالات مستندا للحكم بالنسبة لغير المعصوم، أي: لنا؟

والجواب:

إنّ الدلالات المتقدمة إنّما تتحقّق وتفيد مصدرا في إثبات حكم للمكلّف في حالة خاصة لا مطلقا، وهي حالة افتراض وحدة الظروف المحتمل دخلها في الحكم الشرعيّ؛ وذلك لأن الفعل يعتبر دالًّا صامتاً ليس له إطلاق، فلا يعيّن ما هي الظروف التي لها دخلٌ في إثبات ذلك الحكم للمعصوم، فما لم نُحرز وحدة الظروف المحتمل دخلها، لا يمكن أن نثبت الحكم.

فمثلا: لو شككنا في احتمال دخالة خصوصية ما في الحكم، فإنه لا يمكن نفي تلك الخصوصية كما كنا نفعل في حالات كون الدال على الحكم لفظا؛ فعلى سبيل المثال، لو ورد عن المعصوم عليه السلام قوله: «شرب الماء واقفا مكروه»؛ وشككنا في أنه يختص بحالة دون أخرى، مثلا: احتملنا أنه مكروه ليلا فقط دون النهار، فإن هذا الشك يرفع ببركة

الاطلاق وعدم التقييد في الدليل اللفظي، كما تقدم في مباحث الاطلاق، وأما إذا ترك الامام الشرب واقفا ليلا مثلا، وقلنا بأن ترك الامام يدل على المرجوحية والمكروهية، فإننا لا يمكن أن نستدل بهذا الفعل على مرجوحية الشرب إلا بمقدار وحدة الظروف المحتمل دخلها في الحكم الشرعي، وفي المقام إذا احتملنا أن الحكم مخصوص بالليل، فإنه ليس هناك طريقة يمكن نفي هذه الخصوصية بها من الترك نفسه؛ فتكون الفتوى محددة بحدود الحالات التي تتوفر فيها جميع الظروف التي نحتمل دخالتها، أي: لا تثبت المرجوحية في أكثر من الليل.

نعم، إنما نقول الكلام المتقدم في حالة ما إذا كان ما شككنا فيه مما يحتمل دخالته في ثبوت الحكم الشرعي، وأما إذا لم يحتمل العرف دخالة خصوصية ما في ثبوت الحكم؛ كما في شرب الماء في قنينة مثلا، بينما كان الامام قد ترك الشرب من القربة على فرض كونها هي المعتاد أن يشرب منها ذلك الوقت، فإن هذه الخصوصية لا يرى لها العرف أي دخالة في ثبوت الحكم بالكراهة.

إعتراض عام على استفادة الحكم الشرعي من فعل المعصوم أو تركه

إذا اتضح ما تقدم، يتبين أنه يمكن إثارة اعتراض عامّ فيالمقام، وهو: أنّ نفس النبوة والإمامة[1]ظرف يميِّز المعصوم دائماً عن غيره، أي: مما يحتمل عرفا دخالته في ثبوت الحكم الشرعي؛ بأن يكون من مختصات المعصوم التي لا تسري إلى غيره، فكيف يمكن أن نثبت الحكم على

(١)إقتصرنا على هذين التعبيرين لورودهما فقط في المتن، وكان الأدق أن يعبر بتعبير (العصمة)؛ ليشمل الكلام الزهراء عليها السلام؛ فإن فعلها وتركها على حد ترك النبي والامام عليهما السلام.

أساس فعل المعصوم في هذه الحالة؟!

ردُّ الاعتراض المتقدم

ويمكن أن نرد الاعتراض المتقدم، بأن احتمال دخل هذا الظرف في الحكم المكتشف ملغيّ بقوله تعالى: ﴿لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾، وما يناظره من الأدلّة الشرعيّة، الدالّة على جعل النبيّ والإمام عليهما السلام قدوة؛ فإنّ فرض ذلك يقتضي أن تكون القاعدة هي إلغاء دخل النبوّة والإمامة في سلوكهما؛ لكي يكون قدوة لغير النبيّ والإمام، فإذا كانت هذه هي القاعدة، فما لم يثبت بدليل أنّ الفعل المعيَّن من مختصّات النبيّ والإمام، فإنه يبنى على عدم الاختصاص.

رابعا: متن المادة البحثية

الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ

عرفنا في ما تقدَّم أنّ الدليلَ الشرعيَّ تارةً يكونُ لفظيّاً، وأخرى غيرَ لفظيٍّ، والدليلُ الشرعيُّ غيرُ اللفظيِّ، هو: الموقفُ الذي يتّخذُه المعصومُ وتكونُ لهُ دلالةٌ على الحكمِ الشرعيّ.

ويتمثّلُ هذا الموقفُ في الفعلِ تارةً، وفي التقريرِ والسكوتِ عن تصرُّفٍ معيَّنٍ تارةً أخرى، ونتكلّمُ الآنَ عنَ دلالاتِ كلٍّ من الفَعلِ والسكوت.

دلالة الفعل

أمّا الفعلُ[(١)]، فتارةً، يقترنُ بمقالٍ[(٢)] أو بظهورِ حالٍ[(٣)] يقتضي كونَه

---

(١)قلنا: إن الكلام هنا سيكون في الفعل بصورة عامة، أي: في موقف المعصوم غير اللفظ وغير السكوت والتقرير، فيشملـ على هذاـ الترك.

(٢)قرينة لفظية.

(٣)قرينة حالية.

تعليميّاً[(١)]، فيكتسبُ مدلولَه من ذلك[(٢)]، وأخرى، يتجرَّدُ عن قرينةٍ من هذا القبيل، وحينئذٍ، فإنْ لم يكنْ مِن المحتملِ اختصاصُ المعصومِ بحكمٍ في ذلك الموردِ، دلَّ صدورُ الفعلِ منه على عدمِ حرمتِه؛ بحكم عصمتِه، كما يدلُّ التركُ على عدمِ الوجوبِ لذلك[(٣)]، ولا يدلُّ بمجرّدِه على استحبابِ الفعلِ ورجحانه[(٤)] إلّا إذا كانَ[(٥)] عبادةً؛ فإنّ عدمَ حرمتِها مساوقٌ لمشروعيَّتِها ورجحانَها[(٦)]، أو أحرَزْنا في موردٍ عدمَ وجودِ أيِّ حافزٍ غيرِ شرعيٍّ[(٧)]، فيتعيّنُ كَونُ الحافزِ شرعيّاً، فيثبتُ الرجحانُ[(٨)].

ويساعدُ على هذا الإحراز تكرارُ صدورِ العملِ مِن المعصوم، أو مواظبتُه عليه، مع كونِه من الأعمالِ التي لا يقتضي الطبعُ تكرارَها، والمواظبةَ عليها.

وهل يدلُّ الفعلُ على عدمِ كونِه مرجوحاً[(٩)]، إمّا مطلقاً[(١٠)]، وإمّا في

---

(١)أي: في مقام التشريع وجعل الحكم وبيانه.

(٢)ويكون على طبق ما قامت عليه القرينة المقالية أو الحالية وعينته.

(٣)أي: لعصمته.

(٤)ليس العطف هنا تفسيريا؛ فإن المراد في المقام هو دلالة الفعل على الرجحان بصورة عامة، أي: الأعم من كونه مستحبا أو واجبا، ولهذا، سيحتاج الفقيه في تعيين أحدهما الى ما يعينه على ذلك بعد استفادة أصل الرجحان من الفعل.

(٥)الفعل.

(٦)كونها راجحة مطلوبة من قبل الشارع.

(٧)يحفز المعصوم نحو الاتيان بالفعل.

(٨)والمطلوبية

(٩)أي: هل يدل على نفي الكراهة والمرجوحية؟

(١٠)بغض النظر عن تكرار الفعل أو عدم تكراره، وبعبارة أخرى: حتى ولو لمرة

حالةِ تكرارِ صدوره من المعصوم، أو لا يدلُّ على أكثرَ ممّا تقدَّمَ مِن نَفي الحرمةِ في ذلك؟

وجوهٌ؛ مبنيّةٌ على أنّ المعصومَ هل يجوزُ في حقِّه تركُ الأولى وفعلُ المكروهِ، أو يجوزُ حتّى التكرارُ والمواظبةُ على ذلك، أو لا يجوزُ شيءٌ من هذا بالنسبة إليه؟

ويُلاحظُ أنّه على تقدير عدمِ تجويزِ تركِ الأولى على المعصوم، إمّا مطلقاً[١]، أو بنحوِ المواظبةِ[٢] على التركِ، نستطيعُ أن نستفيدَ من الترك عدمَ استحبابِ المتروك، كما نستفيدُ من الفعلِ عدمَ كونِه مكروهاً، وعدمَ كونِ التركِ مستحبّاً[٣].

وتبقَى هناك نقطةٌ ينبغي أن تؤخذَ بعين الاعتبارِ وهي: أنّ هذه الدلالاتِ إنّما تتحقّقُ في إثباتِ حكمٍ للمكلَّفِ عندَ افتراضِ وحدةِ الظروفِ المحتملِ دخلُها في الحكمِ الشرعيّ؛ فإنّ الفعلَ لمّا كان دالًّا صامتاً[٤]، وليس له إطلاقٌ، فلا يعيّنُ ما هي الظروفُ التي لها دخلٌ في إثباتِ ذلك الحكمِ للمعصوم؛ فما لم نحرزْ وحدةَ الظروفِ المحتملِ دخلُها، لا يمكنُ أنْ نثبتَ الحكم.

ومن هنا، قد يثارُ اعتراضٌ عامٌّ في المقام[٥]، وهو: أنّ نفسَ النبوّةِ

واحدة.

(١)ولو لمرة واحدة.

(٢)والتكرار.

(٣)إذ لو كان تركه مستحبا، لما فعله الامام بناء على هذا المبنى.

(٤)لا لفظا متكلما.

(٥)مقام استفادة الحكم الشرعي من فعل الامام أو تركه.

والإمامةِ ظرفٌ[١] يميّزُ المعصومَ دائماً عن غيرِه، فكيف يمكنُ أن نثبتَ الحكمَ على أساسِ فعلِ المعصوم؟!

والجوابُ على ذلك: إنّ احتمالَ دخلِ هذا الظرفِ في الحكمِ المكتَشفِ ملغيٌّ بقولِه تعالى: ﴿لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[٢]، وما يناظرُه من الأدلّةِ الشرعيةِ[٣]، الدالّةِ على جعلِ النبيِّ والإمامِ قدوة؛ فإنّ فرضَ ذلك يقتضي إلغاءَ دخلِ النبوّةِ والإمامةِ في سلوكِهما؛ لكي يكونَ قدوةً لغيرِ النبيِّ والإمام، فما لم يثبتْ بدليلٍ أنّ الفعلَ المعيَّنَ من مختصّاتِ النبيِّ والإمامِ، يُبنى على عدمِ الاختصاص.

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأول

إذا رأينا أن المعصوم عليه السلام اشترى منّاً من التمر في المدينة نهارا من رجل مسلم بدرهم، فإنه يمكن الحكم بما يلي من فعله عليه السلام للمكلفين:

١ـ جواز اشتراء منٍّ التمر نهارا لنا بدرهم.

٢ـ جواز اشتراء منٍّ التمر ليلا في العراق أيضا؛ لأنه لا يحتمل دخل الزمان والمكان في صحّة البيع عرفا.

٣ـ جواز اشتراء منّ التمر بغير الدرهم من العملات ليلا أونهارا في

---

(١)وخصوصية يحتمل دخلها في الحكم الشرعي؛ بمعنى: ان تكون مما يختص به من الأحكام.

(٢)الأحزاب: ٢١.

(٣)من قبيل ما روي عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله من قوله: «النجوم أمان لاهل السماء، وأهل بيتي أمان لاهل الارض، فإذا ذهبت النجوم، أتى أهلَ السماء ما يكرهون، وإذا ذهب أهل بيتى، أتى أهلَ الأرض ما يكرهون». البحار، ج٢٣، ص١٩.

البصرة؛ فإنه لا يحتمل عرفا دخل كون الثمن بالدرهم في صحة البيع.

٤ـ جواز اشتراء منٍّ من الحنطة بالدينار من امرأة مسلمة في البحرين؛ لعدم احتمال دخالة نوع المبيع بعد كون الحنطة مما فيه منفعة مهمة مقصودة كالتمر.

٥ـ ولك السؤال الآن: هل يستفاد من فعله عليه السلام جواز الشراء من الكافر؟ لماذا؟

التطبيق الثاني

لاحظ كلام الشيخ الأنصاري قدس سره التالي في مكاسبه، وحاول أن تربطه بما نحن فيه من بحث:

قال قدس سره: «يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرا بقصد أن يعمله، وكذا بيع الخشب بقصد أن يعمله صنما أو صليبا؛ لأن فيه إعانة على الإثم والعدوان.

ولا إشكال ولا خلاف في ذلك.

أما لو لم يقصد ذلك، فالأكثر على عدم التحريم، للأخبار المستفيضة:

منها: خبر ابن أذينة، قال: كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل له كرم، يبيع العنب ممَّن يعلم أنّه يجعله خمرا أو مسكرا؟ فقال عليه السلام: إنَّما باعه حلالا في الإبّان الذي يحلُّ شربُه أو أكلُه، فلا بأس ببيعه.

ورواية أبي كهمس، قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام ـ إلى أن قال ـ: هو ذا نحنُ نبيعُ تمرنا ممَّن نعلم أنه يصنعه خمرا.

إلى غير ذلك ممّا هو دونهما في الظهور.

وقد يُعارض ذلك بمكاتبة ابن أذينة: عن رجل له خشبٌ، فباعه ممن يتخذه صلبانا، قال: لا.

ورواية عمرو بن حريث: عن التوت، أبيعه ممَّن يصنع الصليبَ أو الصنم؟ قال: لا.

وقد يجمع بينهما وبين الأخبار المجوزة؛ بحمل المانعة على صورة اشتراط جعل الخشب صليبا أو صنما، أو تواطؤهما عليه.

وفيه: أن هذا في غاية البعد... .

فالأولى: حمل الأخبار المانعة على الكراهة؛ لشهادة غير واحد من الأخبار على الكراهة ـ كما أفتى به جماعة ـ ويشهد له رواية الحلبي: عن بيع العصير ممَّن يصنعه خمرا، قال: بيعُه ممَّن يطبخُه أو يصنعُه خلا أحبُّ إلي، ولا أرى به بأسا. وغيرها».[١]

التطبيق الثالث

لاحظ القصّة التالية الفرضيّة، وبيّن ما يمكن أن يستفاد منها من أحكام:

عزم أحد المعصومين عليه السلام على زيارة مرقد الإمام الحسّين عليه السلام، فصام ثلاثة أيام متوالية قبل الخروج من بيته، واغتسل في اليوم الثالث، ثم جمع أهله وعياله، ودعى بقوله: «اللهم انّي أستودعك اليوم نفسي...»، ثم خرج من بيته، خاشعا، مكثرا من قول: لا إله إلا الله، ومن الصلاة على النبي وآله، وقد أخذ معه طعاما شيئا من الخبز واللبن، ثم ذهب ماشيا حافيا لم يركب الراحلة، وكان كلّما زاره، لم يركب.

التطبيق الرابع

أقم دليلا شرعيا غير لفظي لكل واحد من الأحكام التالية، ولا بأس بأن يكون الجواب فرضيا:

---

(١)المكاسب، ج١، ص١٢٩ـ ١٣١.

١ـ عدم وجوب القنوت في الصلاة.

٢ـ كراهية شرب الماء ليلا من وقوف.

٣ـ صحّة بيع الحنطة ليلا.

٤ـ استحباب أخذ الماء في الوضوء باليد اليمنى، ثم وضعه في اليد اليسرى لغسل اليد اليمنى.

التطبيق الخامس

قال أحد الطلاب: إن النبي ﷺ قد تزوج أكثر من أربع زواجا دائما، فالمفروض أنّه يجوز لغيره أيضا ذلك؛ لصدوره منه صلى الله عليه وآله، وكونه أسوة لغيره.

فقال الأستاذ: بل لا يجوز ذلك لغيره ﷺ مع صحّة ما ذكرته من صدور الفعل منه ﷺ، وكونه أسوة لغيره، وذلك بتوجيه: ... .

المطلوب: إكمال ما ذكره الأستاذ.

سادسا: خلاصة البحث

١ـ الدليل الشرعي غير اللفظي: الموقف الذي يتخذه المعصوم، وتكون له دلالة على حكم الشرعي، سواء أكان فعلا، أم تركا، أم كان تقريرا وسكوتا.

٢ـ بدأنا في هذا البحث بتحديد دلالات الفعل بالمعنى الشامل للترك، فقلنا: إنه إن اقترن بقرينة على كونه في مقام التشريع، فإن دلالته تتحدد على أساس تلك القرينة.

٣ـ وأما إذا تجرد عن القرينة، فإن احتُمل اختصاص المعصوم بحكم في المورد احتمالا عقلائيا معتدا به، فإنه لن يفيد إلا في تشخيص حكم المعصوم، ولن ينفع كدليل أو مصدر على حكم غيره من المكلفين.

٤ـ وأما إذا لم يُحتمل اختصاص المعصوم بحكم في المورد، فإن الكلام في هذه الحالة يقع في أربع مراحل:

الأولى: دلالة الفعل على عدم حرمة الفعل، والترك على عدم وجوبه.

الثانية: دلالة الفعل على الرجحان والمطلوبية، وهذا لا يثبت إلا في حالتين فقط، وهما: إذا كان الفعل عبادة، وإذا أحرزنا خلّو المورد من أي محرك ودافع غير شرعي.

الثالثة: دلالة الفعل على نفي المكروهية، والترك على عدم الإستحباب، وهذا تابع لما نذهب إليه بالنسبة لصدور المكروه وعدمه من المعصوم؛ فإنه لو لم نجّوز ترك الأولى عليه، فإننا نستفيد ذلك، وإلاّ، فلا.

٥ـ الرابعة: هناك شرط مهم في إستفادة الأحكام بالنسبة الى غير المعصوم من الدلالات المذكورة في البحث، وهو لزوم توفّر كل الظروف التي كانت محققة حين فعل المعصوم ﴿ع﴾ أو تركه، ولكن، تلك التي نحتمل دخلها في ثبوت الحكم احتمالا معتدا به؛ فإن الفعل دليل لبيّ ليس له إطلاق ليستفاد من إطلاقه، فلابد من الاقتصار على القدر المتيقن منه.

٦ـ ومن هنا، قد يثار اعتراضٌ عامٌ في المقام، وهو احتمال دخالة خصوصية المعصومية في ثبوت الحكم بالدلالات السابقة، فلا يثبت الحكم إلا للمعصوم دون غيره، الذي هو المقصود والهدف.

٧ـ وقد أجبنا على الإعتراض السابق بالتمسك بالأدلّة القائمة على عدم دخالة ذلك في ثبوت الأحكام، كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾، فيكون الأصل والقاعدة في فعلهم ﴿ع﴾ هو

عدم اختصاصه بهم، ولا نترك هذا الأصل إلا بدليل دال على الاختصاص.

سابعا: إختبارات

أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ عرف الدليل الشرعي غير اللفظي، ممثلا له.

٢ـ متى يكون فعل المعصوم دالاً على عدم الحرمة، وتركه دالا على عدم الوجوب؟

٣ـ متى يكون فعل المعصوم دالاً على نفي الكراهية، وتركه على نفي الإستحباب؟

٤ـ ما المقصود بقوله ﵀ في بحث اليوم: «إن الدلالات السابقة إنّما تتحقق عند افتراض وحدة الظروف المحتمل دخلها في الحكم الشرعي»؟

٥ـ ما هو الإعتراض العام الذي أثير على إستفادة الأحكام من أفعال المعصومين أو تروكاتهم؟ وكيف أجاب ﵀ على ذلك الاعتراض؟

ب . إختبارات منظوميّة

١ـ الدليل الشرعي غير اللفظي قد يكون فعلا ـ بالمعنى الشامل للترك ـ تارة، وقد يكون سكوتا، فما هو الفرق بين الترك والسكوت؟

٢ـ لماذا يكفي احتمال اختصاص المعصوم بحكم في مورد الفعل مثلا، في عدم صحّة استفادة عدم وجوب ذلك الفعل علينا؟

٣ـ لماذا كان الفعل دالاً صامتا؟ ألا يتعامل معه العرف تعاملهم مع الكلام؟

٤ـ تخلّص المصنف ﵀ من الاعتراض العام المذكور في بحث اليوم بواسطة الأدلّة الشرعية الدالّة على جعل النبي ﷺ والإمام ﵇ قدوة،

هل يمكن الإشكال على ذلك بأن نقول: إن هذه الأدلّة تختص بغير أفعالهم ﷺ من الأدلة، أي: بالأدلة اللفظية؟ لماذا؟

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف ﷼.

٢ـ مباحث الأصول (الحائري)، القسم٢، ج٢، ص١٥٠ وما بعدها.

٣ـ مفاتيح الجنان.

٤ـ كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري، ج١، ص١٢٩ـ ١٣١.

البحث رقم (٦٧)

دلالة السكوت والتقرير

أولا: حدود البحث

من قوله: «دلالةُ السُّكوت والتّقرير» ص١٣٦.

إلى قوله: «السيرة» ص١٣٧.

ثانيا: المدخل

لا يزال كلامنا في تحديد وتشخيص دلالات الدليل الشرعي غير اللفظي، وقد عرّفناه بأنه الموقف الذي يتّخذه المعصوم، وتكون له دلالة على الحكم الشرعي، وأنه يتمثل تارة، بالفعل، وتارة أخرى، بالتقرير والسكوت، وقد انتهينا من الكلام في دلالات الفعل، الذي قلنا: إنه يشمل الترك، وقد بقي أن نتحدث في دلالات السكوت والتقرير وتشخيصها، الذي هو الهدف من البحث في هذا المقام كما تقدم.

وسنتناول في هذا البحث ما قد يقال بأن السكوت والتقرير دالّ على الإمضاء والقبول شرعا؛ بحيث يصلح دليلا على الحكم الشرعي للمكلفين؛ بإعتبار أن المعصوم عليه السلام إذا واجه سلوكا معينا ـ فعلا كان أم لفظا ـ فإمّا أن يبدي موقف الشرع منه، وهذا يعني: وجود الدليل الشرعي اللفظي، وإما أن يسكت، وهذا السكوت (يمكن) أن يعتبر دليلا على الإمضاء.

ودلالة السكوت المتقدم الذكر على الإمضاء، تارة، تُدَّعى على أساسٍ عقليٍّ قائمٍ على نكتة الانتقال من الملزوم الى اللازم، وأخرى، على أساسٍ استظهاري قائم على نكتة ظهور حال المعصوم.

هذا كله سنوضّحه في بحثنا هذا بعونه تعالى ومنه.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

المراد من السكوت والتقرير في المقام

لا زلنا في بحث استكشاف دلالات الدليل الشرعي غير اللفظي

وتحديدها، وتشخيصها، ومن جملة ما يمكن أن يكون دليلا من هذا النوع، بحيث يمكن استنباط الحكم الشرعي للمكلفين منه، هو ما يعرف بالسكوت، والتقرير، وهو أمر لابد أن لا يخلط بينه وبين ما تقدم من دلالة اعتبرناها من دلالات الفعل، وهي دلالة الترك؛ فهذه الدلالة قد تقدم الكلام فيها بالتفصيل في البحث الماضي، ويبقى ما نحن فيه مما لابد من التحقيق فيه.

ومن الواضح أن البداية لن تكون فنية صحيحة إلا بالبدء بتوضيح محل الكلام والبحث، فقبل كل شيء، ما المقصود بالسكوت والتقريرفي ما نحن فيه من بحث؟

والجواب:

إنّ المعصوم إذا واجه سلوكاً معيَّناً، سواء أكان ذلك السلوك فرديا، كما لو واجه أحد المكلفين متوضئا، أم كان جماعيا، من قبيل: اعتماد العرف على الظهور وحجيته، فإنه إمّا أن يبدي موقف الشرع منه مباشرة؛ بأن يذكر الحكم في هذا الموقف الذي واجهه، وهذا يعني ـ بالتبع ـ وجود الدليل الشرعيّ اللفظيّ، ما يعني ـ أيضا ـ أن البحث على هذا يجب أن يطرح في ما تقدم من مباحث الدليل اللفظي، فيخرج عما نحن فيه.

وإمّا أن يسكت المعصوم؛ فلا يبين الحكم باللفظ، وهذا السكوت يمكن أن يعتبر دليلًا على الإمضاء، ولاحظ: إننا قلنا: «يمكن»، فالقضية قضية إمكان لا ضرورة، وهذا ما سيتضح وجهُه مما سنطرحه هنا من مطالب بعونه تعالى.

إمكان دلالة السكوت على الإمضاء

ولاحظ ـ أيضا ـ أننا عبَّرنا بقولنا: «السكوت يمكن أن يعتبر دليلا

على الإمضاء»، فنتكلم عن كون السكوت دليلا دالا على الامضاء؛ فإن السكوت لوحده لا يفيد شيئا لولا دلالته هذه التي نتكلم عنها، وهي الدلالة على إمضاء الموقف الذي صدر، والقبول به شرعا؛ فيكون دليلا على الحكم الشرعي؛ إذ سكوت المعصوم في المقام يعني: أن الموقف الذي واجهه مقبول وممضى من الناحية الشرعية، وإلا، لردع عنه، ولأوضح الموقف الشرعي الذي يقبله الشارع.

أساسا دلالة سكوت المعصوم على الإمضاء

عندما نقول: «السكوت يمكن أن يعتبر دليلا على الامضاء»، فما الأساس الذي تبتني عليه هذه الفكرة؟ وبأي توجيه يثبت ذلك الامكان؟

والجواب:

إن دلالة السكوت على الامضاء، ادُّعيَ أنها تقوم على أحد أساسين، ولكن، لا بمعنى: استحالة الجمع بينهما طبعا؛ إذ يمكن أن يكون كلا الأساسين ثابتا صحيحا، وهذان الأساسان هما: الأساس العقليّ، القائم على أساس الملازمة بين اللازم والملزوم، والأساس الاستظهاريّ، القائم على أساس الظهور الحاليّ.

الأساس الأول لدلالة السكوت على الامضاء: الأساس العقلي بأحد لحاظين

ادّعى أن دلالة السكوت على الامضاء قائمة على أساس عقلي، فتكون الدلالة هنا عقلية، وهذا المدعى يمكن بيانه بأحد لحاظين (ملاكين):

اللحاظ الأول: ملاحظة كون المعصوم مكلفا

فمادام المعصوم مكلفا من المكلفين، فهذا السلوك لو لم يكن مرضيّاً من قبل الشارع، لوجب النهي عنه على المعصوم؛ لأحد وجهين:

١. وجوب النهي عن المنكر

فإنه يجب على المعصوم أن ينهى عن المنكر كما هو الحال في غيره

من المكلفين، فعدم نهيه، وسكوته، مع عصمته، يكشف عقلًا عن كون السلوك مرضيّاً؛ من باب الملازمة بين اللازم والملزوم، وكشف الملزوم عن اللازم.

٢. وجوب تعليم الجاهل

فإنَّ المعصوم مكلف كغيره من المكلفين بتعليم الجاهل، فعدم تعليمه، وسكوته، مع عصمته، يكشف عقلًا عن كون السلوك مرضيّاً؛ وإلا، لوجب تعليم الجاهل، وتنبيهه على خطئه.

اللحاظ الثاني: ملاحظة كون المعصوم شارعاً وهادفاً

فالمعصوم شارعٌ، وهادفٌ، يحمل همَّ الشريعة وتطبيقها من قبل المكلفين، وحفظها، وعلى هذا، يقال: إنّ السلوك الذي يواجهه المعصوم لو كان يفوّت عليه غرضه وهدفه ومقصده بما هو شارعٌ له أهدافه ومقاصده وأغراضه من الشريعة، وهي الملاكات والمصالح التي من أجلها جاءت الأحكام الشرعية، لتعيّن الوقوف بوجه كل ما يفوِّت تلك الملاكات والأغراض والأهداف والمقاصد، ولَما صحّ السكوت؛ لأنّه نقضٌ للغرض، ونقضُ الغرض وتفويتُه من العاقل الملتفت مستحيل.

شروط كل من اللحاظين المتقدمين

وكلّ من اللحاظين المتقدمين لكي يفيد في استكشاف الإمضاء من السكوت والتقرير له شروطه؛ فهو ليس مطلقا من هذه الناحية.

١. شروط اللحاظ الأول لاستكشاف الإمضاء من السكوت والتقرير

أما اللحاظ الأوّل، فهو لمّا كان قائما على أساس كون المعصوم مكلفا يجب عليه النهي عن المنكر، كان معنى ذلك: أنه لابد من توفر جميع شروط وجوب النهي عن المنكر لكي نستكشف من عدم النهي الامضاء

والقبول، فيفيد ذلك في اكتشاف الحكم الشرعي، ولربما يأتي على رأس ذلك كون المعصوم متمكنا من النهي عن المنكر؛ وذلك في حالات عدم الخوف على النفس أو على المؤمنين، وهو مورد التقية؛ فإنه عليه السلام في مثل هذه الحالات لن يتمكن من النهي والردع لكي نستكشف من عدم النهي والردع امضاءه لما واجهه من موقف.

الشرط المتقدم هو ما نراه خلال مطالعتنا للكتب الاستدلالية المفصلة؛ حيث التمسك بالسكوت والتقرير بعد إحراز شرائط اعتبار هذين، وكونهما كاشفين عن الامضاء.

٢. شروط اللحاظ الثاني لاستكشاف الإمضاء من السكوت والتقرير

وأما اللحاظ الثاني؛ فإنه لما كان قائما على استحالة نقض الغرض من العاقل الشارع الملتفت، فإنه لا علاقة له بشروط النهي عن المنكر، وإنما لابد من كون السلوك المسكوت عنه ممّا يهدِّد بتفويت غرض شرعيٍّ فعليٍّ لو سكت المعصوم ولم يردع عنه؛ بأن يكون مرتبطاً بالمجال الشرعيّ مباشرةً، ويمثل خطرا فعليا على الشريعة وأهدافها ومقاصدها؛ من قبيل: السلوك القائم على العمل بأخبار الآحاد الثقات في الشرعيّات مباشرة؛ فلو لم يكن ذلك صحيحا لا إشكال فيه من الناحية الشرعية، لكان خطرا فعليا مباشرا على الشريعة، وأحكامها، وملاكاتها، وأهدافها، وأغراضها.

وكذا لو لم يكن الخطر الفعليُّ مباشرا بالنسبة الى الشريعة، إلا أنه ممّا يمتدُّ الى مجال الشريعة وأحكامها لو لم يردع عنه عادة؛ من قبيل: أن يكون الموقف الذي يواجهه المعصوم ناشئاً من نكتة تقتضي بطبعها الامتداد إلى المجال الشرعيّ، وتطبيقها والاستفادة منها في هذا المجال؛

على نحو يتعرّض الغرض الشرعيّ للخطر والتفويت؛ كما لو فرضنا أنه كان العمل بأخبار الآحاد قائماً في المجالات العرفيّة، ولكن، بنكتة تقتضي بطبعها تطبيق ذلك على الشرعيات أيضاً عند الحاجة؛ من قبيل: الاعتماد على الكشف الظني ولو كان ناقصا في ثبوت المخبر به؛ فإن من يعتمد على هذه النكتة في اعتبار الأخبار العادية التي لا علاقة لها بالشريعة، سيعمل بها ـ ولو بمقتضى العادة، وعدم الفرق عنده بين الأمور العادية والأمور الشرعية ـ في الأمور والمجالات الشرعية عندما يحتاج الى هذا التطبيق.

ومن قبيل: إنه قد جرت عادة الناس في حياتهم الاعتياديّة على الرجوع إلى الخبراء والأخصّائيّين، فإذا فرض أنّ هذه السيرة صار لها نحوٌ من التحكّم والتركّز في السلوك العقلائيّ بدرجةٍ قد تمتدّ إلى الحياة الشرعيّة، أو هي في معرض الامتداد والسراية الى هذه الحياة، بحيث يترقّب من مثل هؤلاء العقلاء حين ابتلائهم بمثل هذه القضايا أن يرجعوا إلى الخبراء بالدين، إمّا جرياً وراء العادة، وإما لالتفاتهم إلى عموم النكتة، فتكون هذه السيرة ممتدّة، أو في معرض امتدادها إلى التطبيق في باب الشرعيّات، ففي مثل هذه الحالة، ستشكّل ما يكون مفوّتاً و ناقضاً لغرض الشارع لو لم يكن الشارع راضياً بذلك، وممضياً له، وهنا، يجب على المعصوم باعتباره الحافظ لأغراض الشريعة والمدافع عنها أن يردع، فإن سكت، ولم يردع، كان هذا بنفسه دليلا على الإمضاء.

الأساس الثاني لدلالة السكوت على الامضاء: الأساس الاستظهاري

وأما الأساس الثاني الذي ادعي إمكان التمسك به لاستكشاف الامضاء من السكوت، فهو قائم على نكتة أن المعصوم هو المسؤول العام عن

تبليغ الشريعة، وأداء الأحكام، وتقويم الزيغ، وإزالة العوج والانحراف الصادر عن المكلفين، ومراقبة تصرفاتهم، وتوجيههم، وتنبيههم؛ فإن كون المعصوم بالصفة المتقدمة، يلبسه ظهورا حاليا بأنَّ سكوته عن سلوك أو موقف يواجهه، يكشف عن إمضائه له، وارتضائه إياه؛ فهو كسكوت الأب عن تصرّفٍ ما لولده، بحيث يكشف عن قبوله به، وقد قيل: إنّ السكوت قد يكون أبلغ من الكلام في الدلالة على المطلب.

وبعبارة أخرى: الظهور الحاليّ يختلف من شخص لشخص؛ فقد يكون سكوت شخص بلحاظ حاله يدلّ على معنىً، ولكنّ السكوت نفسه بلحاظ شخص آخر لا يدلّ؛ فمثلا: سكوت الأب عن تصرّف الولد يختلف في دلالته عن سكوت الأجنبيّ عن نفس ذلك التصرّف؛ فإن الأب مسؤول عن تربية ولده، وتقويم تصرفاته.

وإن سألت: تقدمت شروط جريان كل من اللحاظين المتقدمي الذكر في الأساس العقلي لاستكشاف الإمضاء من السكوت، فما هي شروط هذا اللحاظ الجديد في الأساس الاستظهاري؟

أجبنا: من الواضح أن ما تقدم من شروط في اللحاظين المتقدمين ليس له علاقة بما بين يدينا من اللحاظ الجديد؛ فإنه لا علاقة له بالعقل وما يقوم به من تقرير للعلاقات بين الأمور، من قبيل: العلاقة بين اللازم والملزوم.

نعم، لمّا كان اللحاظ الجديد قائما على أساس الظهور الحالي للمعصوم، فإن من الواضح اشتراط إحراز هذا الظهور الحالي، وعدم وجود ما يمنع من انعقاده من جهة، وكذا يجب أن نتيقّن من عدم وصول الردع؛ لنجزم بعدم وجود الردع؛ إذ قد يكون عدم الوجدان

أحياناً دليلًا على عدم الوجود، كما في موردنا هذا؛ فإنّه لو ردع، لوصل ولو بنحو القضيّة الجزئيّة المهملة، والمفروض أنّه لم يصل من جهة ثانية، وكون هذا الظهور الحالي حجة شرعا في اكتشاف الامضاء من جهة ثالثة، وهذا ما سوف نتكلم عنه في مقام البحث عن حجية ما نشخصه من الدلالات كما تقدم.

رابعا: متن المادة البحثية

دلالة السكوت والتقرير

وأمّا السكوت، فقد يقال: إنّه دليل الإمضاء، وتوضيح ذلك:

أنّ المعصوم إذا واجه سلوكاً معيَّناً[١]، فإمّا أن يبدي موقف الشرع منه[٢]، وهذا يعني وجود الدليل الشرعيّ اللفظيّ[٣]. وإمّا أن يسكت، وهذا السكوت يمكن[٤] أن يعتبر دليلًا على الإمضاء، ودلالته على الإمضاء، تارةً تدّعى على أساس عقليّ[٥]، وأخرى على أساس الظهور الحاليّ[٦].

أمّا الأساس العقليّ، فيمكن توضيحه إمّا بملاحظة المعصوم مكلّفاً، فيقال: إن هذا السلوك لو لم يكن مرضيّاً[٧]، لوجب النهي عنه على

---

(١)فرديا أو جماعيا.

(٢)باللفظ وما يحتف به من قرائن لفظية أو حالية.

(٣)فيخرج عن محل بحثنا.

(٤)فكلامنا في عالم الإمكان وعدمه.

(٥)وحكمه بالتلازم بين اللازم والملزوم، وبكشف الثاني عن الأول.

(٦)أي: الظهور الحالي للمعصوم عند سكوته هو الارتضاء.

(٧)من قبل الشريعة.

المعصوم؛ لوجوب النهي عن المنكر، أو لوجوب تعليم الجاهل[١]، فعدم نهيه[٢]، وسكوته[٣]، مع عصمته[٤]، يكشف ـ عقلًا[٥] ـ عن كون السلوك مرضيّاً.

وإمّا بملاحظة المعصوم شارعاً وهادفاً[٦]، فيقال[٧]: إنّ السلوك الذي يواجهه المعصوم، لو كان يفوّت عليه غرضه[٨] بما هو شارع[٩]، لتعيّن الوقوف في وجهه[١٠]، ولَما صحّ السكوتُ؛ لأنّه نقض[١١] للغرض[١٢]، ونقض الغرض من العاقل الملتفت مستحيل»[١٣].

---

(١)ظاهر العبارة أن وجوب النهي ووجوب التعليم توجيهان لوجوب النهي، ولكننا شرحنا المادة حسب ما نعتقد أن المصنف ﷺ يعنيه، وهو أن اللحاظ الأول يعتمد على وجوب النهي تارة ووجوب تعليم الجاهل تارة أخرى.

(٢)مع وجوب النهي عليه.

(٣)عن التعليم، مع وجوب التعليم عليه.

(٤)أي: والحال أنه مكلف معصوم، لا يترك الواجب.

(٥)عن طريق الملازمة، فسكوته كاشف عن لازمِه، وهو القبول والارتضاء.

(٦)أي: له أهداف يجب أن يحافظ عليها ويحرص على تطبيق الأحكام المحققة لها؛ لتبعية الأحكام للملاكات والأهداف والمقاصد.

(٧)في توجيه كشف السكوت عن الامضاء.

(٨)أي: غرض الشريعة وأهدافها ومقاصدها.

(٩)لا بما هو مكلف من المكلفين، وإنما بما هو شارع مسؤول عن حفظ الشريعةوأغراضها.

(١٠)وتوجيهه، وتقويمه، وردعه.

(١١)وتضييع.

(١٢)من الشريعة وأحكامها.

(١٣)فالملتفت الى أن الغرض في حالة تضييع في حضوره، ولا يردع عنه، لا يتلاءم مع كون هذا الملتفت معصوما، وهو الشارع، العاقل، الهادف.

وكلٌّ من اللحاظين له شروطه؛ فاللحاظ الأوّل يتوقّف على توفّر شروط وجوب النهي عن المنكر[١]، واللحاظ الثانيّ يتوقّف على أن يكون السلوك المسكوت عنه ممّا يهدِّد بتفويت غرض شرعيٍّ فعليٍّ[٢]؛ بأن يكون مرتبطاً بالمجال الشرعيّ مباشرةً، كالسلوك القائم على العمل بأخبار الآحاد الثقات في الشرعيّات، أو ناشئاً من نكتة تقتضي بطبعها الامتداد إلى المجال الشرعيّ؛ على نحو يتعرّض الغرض الشرعيّ للخطر والتفويت؛ كما لو كان العمل بأخبار الآحاد قائماً في المجالات العرفيّة[٣]، ولكن، بنكتة تقتضي بطبعها تطبيق ذلك على الشرعيات أيضاً عند الحاجة.

وأمّا الأساس الاستظهاريّ[٤]، فيقوم على دعوى أنّ ظاهر حال المعصوم ـ بوصفه المسؤولَ العامَّ عن تبليغ الشريعة، وتقويم الزيغ ـ عند سكوته عن سلوك يواجهه، ارتضاءُ ذلك السلوك، وهذا ظهور حاليٌّ[٥]، وتكون الدلالة حينئذ استظهاريّةً، ولا تخضع لجملة من الشروط التي يتوقّف عليها الأساس العقليّ[٦].

---

(١)أو تعليم الجاهل كما تقدم.

(٢)لكي يتنجز وجوب التوجيه وحفظ الشريعة وأغراضها.

(٣)مباشرة، وليس الشرعية مباشرة كما كان الحال عليه في الشق الأول.

(٤)لاستكشاف الامضاء من السكوت.

(٥)عرفي، ارتكازي، عام.

(٦)إذ لا علاقة له بالملازمات وكشف الملزوم عن لازمه كما كان الحال عليه في الأساس الأول المتقدم.

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأول

قال المحقق الخونساري في جامع المدارك:

«فبعد كون المراهنة بغير آلات القمار قمارا حقيقة أو تنزيلا، لا مجال للشك في الحرمة التكليفية مضافة إلى الحرمة الوضعية، نعم، عن الكافي والتهذيب، بسندهما عن محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام، أنه قضى أمير المؤمنين صلوات الله عليه في رجل أكل وأصحابٌ له شاة، فقال: إن أكلتموها، فهي لكم، وإن لم تأكلوها، فعليكم كذا وكذا، فقضى فيه أن ذلك باطل، لا شيء في المؤاكلة من الطعام، ما قلَّ منه أو كثر، ومنعَ غرامةً فيه.

وظاهرها ـ من حيث عدم ردع ـ أنه ليس بحرام، إلا أنه لا يترتب عليه الاثر».[(١)]

التطبيق الثاني

تقدم أن لدلالة السكوت على الإمضاء شروطا، سواء أكان ذلك طبق الأساس العقلي أم الاستظهاري، لاحظ العبارة التالية، واربطها بما تقدم في الدرس في الأساس الاستظهاري، علما أنها لم ترد في المعصوم عليه السلام، وإنما في غيره:

قال ابن سعيد في الجامع للشرائع: «ولا يصحُّ بيعُ المكرَه. وإن بيع على شخص مالُه وهو حاضرٌ، أو صولح عليه، فسكت، لم يلزمه ذلك، ولا يكون بسكوته مجيزا».[(٢)]

---

(١)جامع المدارك، الخونساري، ج٣، ص٢٩.

(٢)الجامع للشرائع، ابن سعيد الحلي، ص٢٦١ ، وهو حفيد ابن إدريس الحلي

التطبيق الثالث

إستفد من العبارة التالية عن المحقق الحلي في (المعتبر في شرح المختصر) في شرح ما تقدم في البحث، والتمثيل له:

«وأما السنة، فثلاثة: قول، وفعل، وإقرار، أما القول، ففيه الأقسام المتقدمة، وأما الأفعال، فإن وقع بيانا، تبعَ المبيَّن في وجوبه وندبه واباحته، وإن فَعَلَه ابتداء، فلا حجة فيه إلا أن يُعلم الوجه الذي وقع عليه، فتجب المتابعة.

وأما ما أقره النبي ﷺ، فإنَّه يدل على الجواز؛ لأنه ﷺ لا يقرِّرُ منكرا، سواء فُعل بحضرته، أو لا بحضرته، مما يعلم أنه ﷺ علمه ولم يُنكرْه، وأما ما يندرُ، فلا حجَّةَ فيه، كما رُوي أنَّ بعضَ الصحابة قال: كنا نجامعُ ونَكسلُ على عهد رسول الله ﷺ فلا نغتسل؛ لجواز أن يخفى فعلُ ذلك على النبي ﷺ، فلا يكون سكوته عنه دليلا على جوازه».[1]

سادسا: خلاصة البحث

١ـ تعرّضنا في هذا البحث إلى دلالة السكوت والتقرير، فقلنا: إن السكوت قد يقال بدلالته على الإمضاء؛ فإن المعصوم إذا واجه سلوكا فسكت عنه، فإن ذلك يعني: إمضاءه، إما على أساس عقلي، وإما على أساس إستظهاري.

٢ـ أما الأساس العقلي، فإنه قائم على أخذ أحد لحاظين أو ملاكين بنظر الإعتبار:

لبنته، وابن عم المحقّق الحلّي، وكان والده الشيخ أحمد بن يحيى من فقهاء الحلّة المعروفين.

(١)المعتبر في شرح المختصر، ج١، ص٢٨ـ ٢٩.

الأول: كون المعصوم مكلفا يجب عليه النهي عن المنكر، وتعليم الجاهل، فسكوته ـ مع كونه مكلفا معصوما ـ يدل على عدم كون الفعل منكرا، وعدم كون الفاعل جاهلا، والاّ، لوجب عقلا نهيه، وتعليمه.

الثاني: كون المعصوم شارعا هادفا يستحيل عليه السكوت عن سلوك غير صحيح؛ لأنه نقض للغرض والهدف من الشريعة وأحكامها، وهو أمر مستحيل عليه.

٣ـ ولكل من اللحاظين المتقدمين شرائطهما الخاصّة التي يجب توفرها لكي يتمكنا من الكشف عن الامضاء بالسكوت، فاللحاظ الأوّل يتوقّف على توفّر شروط وجوب النهي عن المنكر، أو تعليم الجاهل، واللحاظ الثانيّ يتوقّف على أن يكون السلوك المسكوت عنه ممّا يهدِّد بتفويت غرض شرعيٍّ فعليٍّ مباشرة أو بصورة غير مباشرة.

٤ـ وأما الأساس الإستظهاري، فإنه قائم على دعوى أن ظاهر حال المعصوم عند سكوته هو قبوله بذلك العمل؛ فإنه المسؤول العام عن تبليغ الشريعة، وتصحيح الزيغ.

٥ـ وهذ الأساس له شرائطه الخاصّة أيضا، وإن لم يكن منه ما ذكرناه في الأساس الأول.

سابعا: إختبارات

أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ دلالة السكوت على الإمضاء قد تُدَّعى على أساس عقلي بملاحظة المعصوم مكلفا، بيّن ذلك مع التمثيل.

٢ـ دلالة السكوت على الإمضاء قد تُدَّعى على أساس عقلي بملاحظة المعصوم شارعا وهادفا، بيّن ذلك مع التمثيل.

٣ـ بين ما يشترط في دلالة السكوت على الإمضاء على الأساس العقلي بملاحظة المعصوم شارعا وهادفا.

٤ـ دلالة السكوت على الإمضاء قد تُدَّعى على أساسٍ استظهاريٍّ، ما الأساس الذي يقوم عليه ذلك؟

٥ـ ما المقصود بما يلي:

أ ـ الإمضاء ب ـ وجوب تعليم الجاهل ج ـ المعصوم شارع وهادف د ـ نقض الغرض هـ ـ الغرض الشرعي الفعلي

ب. إختبارات منظوميّة

١ـ عاش الإمام الصادق عليه السلام زمانا من عمره الشريف في العراق، فلو فرض أن أهل الحجاز كانوا ذلك الزمان يبيعون بلا صيغة، فيعتبرون البيع المعاطاتي بيعا صحيحا، فهل يمكن الاستدلال بالسكوت على صحّة ذلك شرعا أيضا؟ بيِّن الجواب.

٢ـ لو كان الموقف الذي يجري أمام المعصوم لم يكن متعلقا بصورة مباشرة بحكم من الأحكام، بل بموضوع لواحد من الأحكام، كما في المصطلحات التي كانت عند العرف ولم يأت الشارع بخلافها لها، كالبيع مثلا؛ فإنه باق على حقيقته العرفيّة، وهي تمليك عين بمال كما اختاره الشيخ الأنصاري قدس سره مثلا، فهل يجري ما ذكرناه في البحث من دلالة السكوت والتقرير؟ لماذا؟

٣ـ إذا مرّ الإمام عليه السلام بأحد الأسواق، فرأى أحد الباعة يبيع الدم، فلم يردعه، فمتى يكون هذا السكوت كاشفا عن الإمضاء؟ وكيف؟

٤ـ إذا حضر الإمام عليه السلام عملية تكفين أحد المسلمين، فرآهم يكتبون على كفنه سورة «يس»، ولم يردعهم مع توفر شرائط الردع، فهل يكشف

ذلك عن استحباب ما يلي:

أ ـ كتابة سورة أخرى غير تلك السورة على الكفن؟ ولماذا؟

ب ـ كتابة أسماء المعصومين على الكفن؟ ولماذا؟

ج ـ كتابة نصف سورة «يس» على الكفن؟ ولماذا؟

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف ﰡ.

٢ـ مباحث الأصول (الحائري)، ج٢، ص٩٣ وما بعدها.

٣ـ بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، ج٩، ص٢١٩ وما بعدها.

٤ـ كتاب المكاسب (البيع)، للشيخ الأنصاري ﰡ.

٥ـ المعتبر في شرح المختصر، للمحقق الحلي، ج١، ص٢٨ـ ٢٩.

٦ـ الجامع للشرائع، لابن سعيد الحلي، ص٢٦١.

البحث رقم (٦٨)

السيرة

أولا: حدود البحث

من قوله: «السيرةُ» ص١٣٧.

إلى قوله: «إثباتُ صُغرى الدَّليل الشرعيّ» ص١٤١.

ثانيا: المدخل

قلنا في البحث السابق: إن السكوت إنّما يدل على الإمضاء، فيما إذا واجه المعصوم سلوكا معينا وسكت عنه، ولكن: ما نوع هذا السلوك الذي يواجهه المعصوم فيكون سكوته عنه دليلا على إمضائه؟

هذا ما سنتناوله في هذا البحث وما بعده، فنقول: إنه على نحوين:

الأول: سلوك فردي، يصدر من أحد الأشخاص.

الثاني: سلوك إجتماعي، وهو الذي يسمى بالسيرة العقلائية.

وهذا النحو الثاني هو ما نريد الكلام عنه هنا، فما هي هذه السيرة؟ وعلى ماذا يدلّ إمضاؤها بالسكوت؟ وماذا يستفاد من ذلك؟

وبعد أن يتبين جميع ذلك، نبيّن نكتتين اتضحتا بما نذكره:

الأولى: إن السيرة الحجة هي السيرة المعاصرة للمعصوم، وبهذا ينفتح باب على سؤال مهم، وهو: هل أن السيرة المعاصرة لغيبة المعصوم عليه السلام ـ كزماننا هذا ـ حجة لسكوته عليه السلام عنها، أم لا؟ ولماذا؟

الثانية: إن الإمضاء للسيرة إنّما هو بملاك دلالة السكوت عنها على الإمضاء، لا لما ذهب إليه بعضهم؛ من أن ذلك بملاك كون الشارع سيد العقلاء، وطليعتهم، فما يصدق عليهم يصدق عليه.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

مواجهة المعصوم السلوك الفردي والسلوك الاجتماعي

بما تقدم في البحث الماضي، إتضح أنّ سكوت المعصوم إنّما يدلّ

على الإمضاء في حالة مواجهة المعصوم لسلوك معيَّن، وهذه المواجهة على نحوين:

الأول: مواجهة سلوك فرديّ

كمواجهة عمل فرد خاصٍّ يتصرّف أمام المعصوم؛ من قبيل: أن يمسح فرد أمام المعصوم في وضوئه منكوساً، ويسكت عنه، فهذا السكوت دليل على إمضاء المعصوم لهذا السلوك الذي واجهه، كما تقدم بالتفصيل في البحث السابق.

الثاني: مواجهة سلوك اجتماعيّ

وهو ما يسمّى بالعادات الاجتماعية للعقلاء، أو الظواهر، أو ما يسمى عند الأصوليين بالسيرة العقلائيّة.

وكما هو واضح من الاسم، فإننا نتكلم عن ظاهرة، أو عادة، أو سلوك، لجماعة (العقلاء)، وليس لجماعة الناس بما هم متشرعة أو غير ذلك، أي: ننظر لهم بما هم عقلاء لهم هذه العادة والسلوك، وهم إنما يقومون بهذا السلوك من منطلق كونهم عقلاء.

وبتوضيح أكثر:

تنقسم السيرة بشكل رئيسي إلى قسمين:

١ـ سيرة العقلاء

٢ـ سيرة المتشرعة

والسيرة العقلائية تنقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: اتفاق العقلاء في أعمالهم ومسالكهم على شيء؛ إيمانا منهم ـ ولو ارتكازا ودون توجه تفصيلي ـ بنكتة عامّة موجودة في قريحة تمام العقلاء، فلو شذَّ أحدهم عن هذه الطريقة، كان من قبل

العقلاء موردا للملامة أو الاستغراب والسؤال ونحو ذلك بحسب اختلاف الموارد.

القسم الثاني: إتفاق العقلاء على شيء لا لإدراكهم ولو ارتكازا نكتة كان المترقّب عندهم ممَّن يشذّ أن يدركها، بل لحالات وأغراض شخصيّة عمّت صدفة غالبَ الناس، من دون فرض ملازمة بين ثبوتها عند بعض الأفراد وثبوتها عند البعض الآخر.

وللمثال نقول: قد يتّفق العقلاء مثلا على استعمال شيء من (الفيتامينات)، أو غيرها؛ لاحتياج أمزجتهم وأجهزتهم البدنيّة إلى ذلك، ويوجد شخص يختلف مزاجه عن أمزجة الآخرين، فيخالف هذه الطريقة، من دون أن يُعاب عليه، أو يلام، أو يسأل عن أنّه كيف لم يدرك النكتة العامّة؟!

والسيرة التي نتكلم عنها في المقام هي القسم الأول من القسمين الأخيرين.

وعلى هذا، فلو كان العقلاء بما هم عقلاء يسلكون سلوكاً معيَّناً في عصر المعصوم، كما في السيرة القائمة للعقلاء الى يومنا هذا على حيازة وتملك المباحات الأوّليّة، والتصرّف فيها تصرف الملاك في ما يملكون؛ فإن هذه السيرة إنما هي سلوك عام للعقلاء بما هم عقلاء، لا بما هم متشرعة وصلت إليهم الأدلة المختلفة على الملكية بالحيازة، فلو واجه المعصوم هذا السلوك، وسكت عنه، ولم يردع أو ينبِّه، فإن سكوته هذا يكون دليلًا على الإمضاء، من دون فرق في هذه الدلالة بين كون السلوك فرديا أو جماعيا اجتماعيا، ويكون هذا الإمضاء دليلا شرعيا على الحكم، وهو ما ذكرناه في البحث الماضي، فإنَّ السيرةَ أو السلوكَ

الفرديَّ ليس هو الدليل، ولا السكوت هو الدليل، وإنما الدليل ما يكشف عنه ذلك السكوت، وهو الإمضاء، وهذا هو المقصود عندما نقول: من الممكن الاستدلال بالسيرة العقلائيّة؛ فإن المقصود: هو أن ذلك يتم عن طريق استكشاف الإمضاء من سكوت المعصوم.

مقدار ما يثبت بالإمضاء المستكشَف بالسكوت

ومادمنا نتكلم عن (تحديد دلالة الدليل الشرعي)، فإن من الواضح أن الطريق الى هذا الهدف يمر بتحديد مقدار ما يثبت بالإمضاء المستكشَف بالسكوت حين مواجهة السلوك العام، فنقول:

عندما يواجه المعصوم سلوكا عاما (السيرة العقلائية)، فيسكت، فيُمضي ذلك السلوك، فإنَّ هذا الإمضاء المستكشَف بالسكوت ينصبّ على النكتة المركوزة عقلائيّاً، لا على المقدار الممارَس من السلوك خاصّة.

فمثلًا: قامت السيرة العقلائيّة على حيازة المباحات الأوّليّة، والتصرّف فيها تصرف الملاك في ما يملكون، وقد واجه المعصومُ هذا السلوك؛ فقد كان يعيش بين جماعة العقلاء تلك، التي كان يظهر منها هذا السلوك، ما يعني: أن المعصوم قد أمضى هذا السلوك، ولكن، هل أمضى المعصومُ السلوكَ نفسَه، والعملَ نفسَه، وما كانَ يصدر من العقلاء، وهو الحيازة والتصرف، فنتقيد بهذا المقدار من الإمضاء، أم أن المُمضى أمرٌ أوسع من ذلك؛ بأن يتعدى الى النكتة العقلائية التي بنى عليها العقلاء عملهم وسلوكهم ذاك، بحيث لا يكون السلوك إلا مصداقا ومبرزا من مصاديق ومبرزات تلك النكتة، فنقول بدلالة الإمضاء على شرعية تلك النكتة بما لها من مصاديق أخرى غير الفعل نفسه الذي قام

به العقلاء؟

المُمضى بالسكوت هو النكتة المركوزة عقلائياً

والجواب:

إن المُمضى بالسكوت هو النكتة المركوزة عقلائياً، وليس العمل بما هو عمل قام به عقلاء، ففي مثال الحيازة، إنما بدر من العقلاء تملك المحاز والتصرف فيه تصرف الملاك في ما يملكون؛ من باب تأسيسهم ذلك على اعتبار الحيازة سبباً للملك، فالإمضاء ينصبّ على هذه النكتة، لا على ذات الحيازة أو التصرّف في ما يحاز بما هو عمل صامت.

من جملة نتائج أن المُمضى بالسكوت هو النكتة المركوزة عقلائياً

وباتضاح النكتة الدقيقة المتقدمة، سيكون من جملة نتائج ذلك ما يلي:

أوّلًا: أنّ الإمضاء لمّا لم يكن موضوعُه هو العمل الصامت، وإنما النكتة، أي: المفهوم العقلائيّ المرتكز عنه، فإن معنى ذلك: أن من الممكن أن يثبت بذلك الإمضاء حكمٌ تكليفيٌّ تارة، وحكم وضعيّ تارة أخرى، لا الحكم التكليفي فقط، وهو الجواز فقط؛ لسكوت المعصوم عند مواجهته.

فمن جملة ما يثبت بالإمضاء من الأحكام التكليفيّة، ما يثبت من هذه الأحكام ببركة أخبار الثقات على أساس السيرة العقلائيّة القائمة على العمل بخبر الثقة؛ فإنّه لو كان ينصبّ الإمضاء على العمل الصّامت، لكان يثبت به مجرّد جواز العمل على طبق ما أخبر به الثقة، ولا يثبت به الحجّية بالمعنى المشتمل على التنجيز، ولكنّ الإمضاء لمّا كان ينصبّ على النكتة المركوزة في ذلك لدى العقلاء، وهي البناء على اعتبار

الكشف الظنيّ الناشيء من خبر الثقة، واعتباره، فإنه يتنجّز بذلك ما يكشف عنه من الأحكام التكليفيّة.

وأما الأحكام الوضعية التي تثبت بالإمضاء، فمن قبيل: الملكيّة الثابتة ببركة السّيرة العقلائيّة القائمة على حيازة المباحاة الأوليّة، والتصرّف فيها تصرف الملاك في ما يملكون، كما تقدم؛ فإنّه لو كان الإمضاء ينصبّ على ذات العمل الصّامت دون النكتة المركوزة، لما كان يثبت بذلك سوى جواز التصرّف في ما يحاز، ولكنّه لمّا كان ينصبُّ على النكتة المركوزة في ذلك لدى العقلاء، وهي كون الحيازة سببا للملك، فإنَّ ما يثبت بالإمضاء هو هذه النكتة، التي تنتج كون الحيازة من المملكات، وهذا حكم وضعيّ.

ثانياً: أنّ الإمضاء لا يختصّ بالعمل المباشر فيه عقلائيّاً في عصر المعصوم، ففيما إذا كانت النكتة أوسع من حدود السلوك الفعليّ، كان الظاهر من حال المعصوم (أي: بناء على الأساس الاستظهاري من الأساسين المتقدمين لاستكشاف الإمضاء بالسكوت مثلا) إمضاءَها كبرويّاً، أي: بدون اختصاص لها بزمن حضور المعصوم المباشر، وعلى امتدادها.

فمن قبيل المثال: في مثال الحيازة الذي تقدم، فإنّ قاعدة (من حاز ملك) المركوزة عقلائياً أوسع من حدود السلوك الفعليّ الذي كان يُمارسه العقلاء في عصر المعصوم، فتشمل المجالات التي استحدثت للحيازة بعد المعصوم، كاستخراج أنواع المعادن، والنفط، واليورانيوم، بل حتى ما يمكن حيازته وجلبه من الكواكب الأخرى غير الكرة الأرضية.

إشتراط معاصرة السيرة العقلائية للمعصوم

وعلى ضوء ما ذكرناه من تعريف وشروط للسيرة العقلائية، يتضح

معلومة أخرى، وهي: أن ما يمكن الاستدلال به على إثبات حكم شرعيٍّ هو السيرة المعاصرة للمعصومين؛ لأنّها هي التي ينعقد لسكوت المعصوم عنها ظهور في الإمضاء، دون السيرة المتأخّرة.

لا يقال: ولكنكم قلتم قبل قليل: إن الممضى هو النكتة العقلائية لا العمل، وقد تكون بعض مصاديق النكتة العقلائية متأخرة زمانا على حياة المعصوم، بل قد تمتد الى يومنا هذا؟!

فإنه يقال: نعم، قلنا ذلك، ولن نتنصل عنه الآن، إلا أنه لا يلزم من هذا الكلام التنازل عن اشتراط معاصرة السيرة للمعصوم؛ إذ المفروض أن المعصوم قد عاصر العمل الذي كان يتضمن النكتة العقلائية التي تمتد حياتها الى يومنا هذا، وهذا لا يعني: التنازل عن اشتراط المعاصرة، كما هو واضح. فانتبه.

وبناء على هذا الذي تقدم، يتضح أن السيرة المتأخرة على غيبة الإمام المعصوم ﷺ لا تفيد في إثبات الحكم الشرعي؛ فإنها غير معاصرة له؛ بسبب غيبته.

توهمان وردهما في المقام

بما تقدم، يتضح الرد على توهمين في المقام، وهما:

التوهم الأول: توهم معاصرة السيرة للإمام المعصوم الغائب ﷺ

وقد يتوهّم، فيقال: إنّ السيرة المتأخّرة معاصرة أيضاً للمعصوم وإن كان غائباً، فيدلّ سكوته عنها على إمضائه، وليست لدينا سيرة غير معاصرة للمعصوم على هذا.

والجواب على هذا التوهّم: إنّ سكوت المعصوم في غيبته لا يدلّ على إمضائه؛ فقد مضى أن السكوت إنما يكشف عن الإمضاء بأحد

أساسين: العقلي، والاستظهاري، وكلاهما لا يجري ولا يفيد في ما نحن فيه.

وإليك التفصيل:

١. عدم جريان الأساس العقلي

أمّا عدم جريان الأساس العقلي للكشف؛ فمن باب أن المعصوم ﷺ غير مكلَّف في حال الغيبة بالنهي عن المنكر أو بتعليم الجاهل، وهما الأساسان اللذان يقوم عليهما اللحاظ الأول للأساس العقلي؛ أعني: كون المعصوم مكلفا.

وأما اللحاظ الثاني للأساس العقلي، فقد كان يبتني على أساس أن المعصوم شارع هادف؛ ما يعني: أن السكوت سيؤدي الى نقض الغرض لو كان غير صحيح شرعا، وهذا اللحاظ أيضا لا يجري في المقام؛ من باب أن شرط هذا اللحاظ الثاني كان اتصاف الغرض بدرجة من الفعليّة تستوجب الحفاظ عليه بغير الطريق الطبيعيّ؛ بعد كون الإمام المعصوم غائبا، الغيبة التي كان سببها الناس أنفسهم؛ بالتسبيب إلى غيبته، ما يعني ـ بالتبع ـ أن الإمام المعصوم لو كان له أن يتدخل بالتوجيه والتنبيه، لكان ذلك عن طريق المعجزة والإلهام مثلا، وإلا، لما كان غائبا.

٢. عدم جريان الأساس الاستظهاري

هذا كله بالنسبة الى الأساس العقلي، وأمّا بالنسبة الى الأساس الثاني في استكشاف الامضاء من السكوت، وهو الأساس الاستظهاري، فإنه لا يجري في المقام أيضا؛ إذ لا زلنا نتذكر أن هذا الأساس كان يقوم على أساس أن سكوت المعصوم عن السلوك له ظهور حالي في القبول، وما يعنيه هذا الكلام: هو أن الاستظهار الذي نتكلم عنه، وهو المفيد في

الاستكشاف، إنما هو ما كان مناطه والأساس فيه وملاكه حالَ المعصوم وكشفَه عن الإمضاء، كما تقدم بالتفصيل، ومن الواضح أنّ حال الغيبة لا يساعد على استظهار الإمضاء من السكوت؛ إذ كيف لنا أن نعرف المعصوم من الأساس، ثم نعرف أن حاله هو المطلوب في الاستكشاف في ما نحن فيه؟!

التوهم الثاني: بطلان توهم أن الإمضاء بملاك أنّ الشارع سيّد العقلاء

١. بيان التوهم

وبما تقدم من ملاك لكشف السيرة العقلائيّة عن إمضاء الشارع، وهو ملاك دلالة السكوت عنها على الإمضاء، على أحد الأساسين المتقدمين: اعني: الأساس العقلي، والأساس الاستظهاري، يتضح أنَّ الملاك في الكشف هو هذا الذي قلناه، لا ما توهمه البعض؛ من أنه بملاك أنّ الشارع سيّد العقلاء، وطليعتهم، فما يصدق عليهم، يصدق عليه، فهو أيضا داخل ضمن هذه السيرة؛ بمقتضى كونه عاقلا، ففي موارد السير العقلائية، يعرف أنَّ الشارع بما هو عاقل له نفس الموقف المنعقد عليه السيرة، وإلاّ، لكان خُلفَ عقلانيته، وكونه سيد العقلاء، أو خلف عقلائية السيرة.

والنتيجة: إن مجرد إحراز تحقق السيرة العقلائية نفسه يقتضي استكشاف الإمضاء، وإلا، لما كان عاقلا وسيد العقلاء، وهو ما يظهر من بعض الأصوليين[1].

٢. بطلان التوهم المتقدم

وأما بطلان هذا التوهم ـ علاوة على أننا بينا الأساس الصحيح في المقام ـ فهو أنّ كون الشارع سيد العقلاء بنفسه يوجب احتمال تميّزه

---

(١)كالمحقق الأصفهاني في حاشيته على الكفاية ضمن البحث عن حجية الظهور.

عنهم في بعض المواقف، وتخطئته لهم في غير ما يرجع إلى المدركات السليمة الفطريّة لعقولهم؛ بمقتضى كونه سيدهم، وفي طليعتهم، فكيف يستكشف من محض انعقاد سيرة للعقلاء إمضاؤها من قبل سيد العقلاء، وموافقته عليها؟!

وبعبارة أخرى: يبقى من المحتمل خطأ العقلاء في ما أدركوه؛ فإنّ كون الشارع أعقل العقلاء، يكون منشأ لاحتمال عدم الإمضاء لسيرتهم؛ لأنّ الأعقل كثيرا ما يكتشف خطأ العاقل، ويلتفت إلى ما يمنعه من قبول ما قبله العقلاء الاعتياديون، فمن المحتمل أنّ ما به امتياز عقل الشارع عن عقل غيره أوجب امتيازه عنهم في السلوك؛ لكون مرتبة عقله أتمّ وأكمل من مراتب عقولهم، المستلزم لاتخاذه موقفاً أفضل أو أكمل من موقفهم نتيجة ذلك.

والنتيجة التي نريد الوصول إليها من هذا الكلام: هي إن مجرد انعقاد السيرة لا يساوق قبول الشارع كما هو المدعى من قبل المتوهم.

وبعبارة أخرى: انَّ إحراز موافقة الشارع للعقلاء بما هو عاقل لمجرّد كونه أحد العقلاء غير تام؛ إذ يبقى احتمال مخالفته لهم بما هو عاقل أيضا؛ لكون مرتبة عقله أتمّ وأكمل من مراتب عقولهم، الأمر الذي يستلزم اتخاذَه موقفاً أفضلَ أو أكمل من موقفهم نتيجة ذلك، فلا مساوقة في البين، ونبقى بحاجة الى دليل على كشف السكوت عن الإمضاء، وهو ما تقدم عنا بالتفصيل.

رابعا: متن المادة البحثية

السيرة

ومن الواضح أنّ السكوتَ إنّما يدلُّ على الإمضاء في حالة مواجهةِ

المعصوم لسلوكٍ معيّن، وهذه المواجهةُ[١] على نحوين:

أحدُهما: مواجهةُ سُلوكِ فردٍ خاصٍ يتصرّفُ أمامَ المعصوم؛ كأنْ يمسحَ أمامَ المعصوم في وضوئِه منكوساً ويسكتَ[٢] عنهُ.

والآخرُ: مواجهةُ سلوكٍ اجتماعيٍّ، وهو ما يُسمَّى بالسيرة العقلائية؛ كما إذا كان العقلاءُ بما هم عقلاءُ[٣] يسلُكون سلوكاً معيَّناً في عصر المعصوم؛ فإنّه بحُكم تواجدِه بينهم يكونُ مواجهاً لسلوكِهم العامّ، ويكونُ سكوتُه دليلًا على الإمضاء. ومن هنا، أمكنَ الاستدلالُ بالسيرة العقلائية عن طريق استكشافِ الإمضاء من سكوت المعصوم[٤].

والإمضاء المستكشفُ بالسكوتِ ينصبُّ على النكتة المركوزةِ عقلائيّاً، لا على المقدار الممارَسِ من السلوكِ خاصّة. وهذا يعني:

أوّلًا: أنّ المُمضى ليس هو العملَ الصامتَ لكي لا يدلَّ على أكثر من الجواز[٥]، بل هو النكتةُ[٦]، أي: المفهومُ العقلائيُّ المرتكزُ عنه، فقد يثبتُ به حكمٌ تكليفيٌّ أو حكمٌ وضعيٌّ[٧].

وثانياً: أنّ الإمضاءَ لا يختصُّ بالعمل المباشرِ فيه عقلائيّاً في عصر

---

(١)في الحقيقة: المواجهة لا تتعدد وتتنوع بنفسها في المقام، وإنما من ناحية نوع الفعل المواجه؛ إذ مرة يكون فرديا ومرة جماعيا.

(٢)المعصوم.

(٣)لا بما هم متشرعة أو غير ذلك مما قد يجمع الجماعة على سلوك معين.

(٤)فالدليل في الحقيقة هو الامضاء المكتشف بالسكوت لا السيرة العقلائية بنفسها، كما نبهنا عليه في البحث.

(٥)التكليفي والمشروعية للعمل نفسه.

(٦)والأساس، والمبنى.

(٧)لا تكليفي فقط.

المعصوم؛ ففيما إذا كانت النكتةُ أوسعَ من حدود السلوكِ الفعليِّ، كان الظاهرُ من حالِ المعصوم[١] إمضاءَها كبرويّاً[٢]، وعلى امتدادها.

وعلى ضوءِ ما ذكرناهُ، نعرفُ أنّ ما يمكنُ الاستدلالُ به على إثباتِ حكمٍ شرعيٍّ[٣]هو السيرةُ المعاصرةُ للمعصومين؛ لأنّها هي التي ينعقدُ لسكوتِ المعصومِ عنها ظهورٌ في الإمضاء دون السيرةِ المتأخّرة.

وقد يُتوهّمُ: أنّ السيرةَ المتأخّرةَ معاصرةٌ أيضاً للمعصوم وإن كان غائباً، فيدلُّ سكوتُه عنها على إمضائه، وليستْ لدينا سيرةٌ غيرُ معاصرةٍ للمعصوم.

والجوابُ على هذا التوهُّم: أنَّ سكوتَ المعصوم في غيبتِه لا يدلُ على إمضائه؛ لا على أساسِ العقل[٤]، ولا على أساسِ استظهاريٍّ.

أمّا الأوّلُ[٥]، فلأنّه غيرُ مكلَّفٍ في حالة الغيبةِ بالنهي عن المنكر وتعليمِ الجاهل[٦]، وليس الغرضُ[٧]بدرجةٍ من الفعليةِ تستوجبُ الحفاظَ عليه بغيرِ الطريقِ الطبيعيِّ، الذي سبَّبَ الناسُ أنفسهُم إلى سدِّه بالتسبيب إلى غَيبتِه.

وأمّا الثاني[٨]، فلأنّ الاستظهارَ مناطهُ حالُ المعصوم، ومن الواضحِ أنّ حالَ الغيبةِ لا يساعدُ على استظهارِ الإمضاءِ من السكوت.

---

(١)فيما لو كان استكشاف الامضاء من السكوت على الأساس الاستظهاري.

(٢)أي: إمضاء أصل النكتة لا ما عكسها وبرز عنها فقط، وهو السلوك ذاته لا غير.

(٣)للمكلفين.

(٤)بلحاظيه.

(٥)الأساس العقلي.

(٦)وهما الأمران اللذان يرجع اليهما الأساس العقلي.

(٧)الذي يفوت لو سكت.

(٨)الأساس الاستظهاري.

وعلى هذا، يُعرفُ أنّ كشفَ السيرةِ العقلائية عن إمضاء الشارع[1]، إنّما هو بملاكِ دلالةِ السكوتِ عنها على الإمضاء، لا بملاكِ أنّ الشارعَ سيّدُ العقلاء وطليعتُهم، فما يصدُقُ عليهم، يصدُق عليه[2]، كما يظهرُ من بعض الأصَوليّين؛ وذلك لأنّ كونَه كذلك[3]بنفسِه يوجبُ احتمالَ تميُّزِهِ عنهم في بعضِ المواقف، وتخطِئتِه لهم في غيرِ ما يرجعُ إلى المدركاتِ السليمة الفطريّةِ لعقولِهم، كما هو واضحٌ[4].

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأول

قال في العروة الوثقى: «طريق ثبوت النجاسة أو التنجس العلم الوجداني...، وتثبت ـ أيضا ـ بقول صاحب اليد بملك، أو إجارة، أو إعارة، أو أمانة، بل أو غصب».[5]

وعلّق عليه السيد الشهيد في بحوثه في شرح العروة الوثقى بتصرّف بسيط: «إخبار صاحب اليد، سواء كانت يده شرعيّة أو غير شرعيّة كيد الغاصب يثبت النجاسة؛ فإن مدرك حجية إخبار صاحب اليد هو السيرة العقلائية المنعقدة على العمل بخبر صاحب اليد بنكتة الأَخبَريّة، وكونه

---

(١)المقصود: إن السكوت عن السيرة العقلائية هو الكاشف عن الامضاء، وهذا الامضاء هو الكاشف عن الحكم الشرعي، وقد نبهنا على ذلك في البحث، فانتبه، ولا تغفل.

(٢)أي: لا بما أن الشارع عاقل وسيد العقلاء، فمجرد ثبوت السيرة العقلائية مساوق لموافقة الشارع وقبوله.

(٣)أي: كونه سيد العقلاء، وفي طليعتهم.

(٤)فمجرد انعقاد السيرة لا يساوق قبول الشارع وموافقته لما انعقدت عليه.

(٥)سيأتي المصدر.

أعلم، وأكثر إحاطة وخبرا بما تحت يده، وهذه النكتة موجودة حتى في يد الغاصب.

كما أن إخبار صاحب اليد مقبول، سواء أكان قبل الاستعمال أم بعد الاستعمال، والخروج عن يده إذا أخبر بالنجاسة زمان يده على العين؛ فإنّ السيرة العقلائية تُثبت حجية إخباره في هاتين الحالتين أيضا؛ فإن النكتة فيها كما قلنا الأخبريّة، فلابد من الرجوع إلى مرتكزاتها، ومدى سعتها، ولا ينبغي التشكيك في أنها ما دامت بنكتة الأخبريّة، فلا يفرق فيها بين بقاء اليد وارتفاعها».[1]

ونلاحظ في هذا النص تأثير كون الممضى بدليل تقرير وإمضاء السيرة العقلائية، هو النكتة التي تستند إليها السيرة، لا العمل الخارجي وحده، وبقي عليك أن تجيب على سؤال، هو: إذا كان ذو اليد كافرا، فهل يكون إخباره بالنجاسة مثبتا لها بناء على السيرة، أم لا؟ ولماذا؟

التطبيق الثاني

إستدل بعض الفقهاء على صحّة البيع المعاطاتي وإفادته للملك بالسيرة العقلائية، الجارية على التعامل بالمأخوذ بهكذا بيع تعامل الملاّك في ما يملكون.

أذكر الشرائط اللازم توفرها لكي يتم هذا الاستدلال، بادئا بلزوم إحراز تحقق هكذا سيرة أوّلا، ثم ... .

سادسا: خلاصة البحث

١ـ السيرة، قد تكون فردية، وقد تكون اجتماعية؛ كسلوك العقلاء بما هم عقلاء لعمل مّا، والمعصوم بسكوته يمضي النوعين، فنستدل بهما على

---

(١)بحوث في شرح العروة الوثقى، ج٤، ص٧٣ وما بعدها.

الإمضاء.

٢ـ الإمضاء ينصب على النكتة المركوزة عقلائيا لا على نفس السلوك، ولهذا، قد يثبت بها حكم تكليفي تارة، وحكم وضعي أخرى.

٣ـ ظاهر حال المعصوم الممضي، هو إمضاء تلك النكتة كبرويا؛ وعلى إمتدادها، فيما إذا كانت أوسع من حدود السلوك الفعلي للعقلاء.

٤ـ لحجية السيرة، وثبوت إمضائها بالسكوت، لابدّ من كونها معاصرة للمعصوم، دون ما كان زمان الغيبة؛ فإن سكوت الإمام الحجة عليه السلام عن هذه السيرة لا يدل على إمضائه، لا على الأساس العقلي، ولا على الأساس الإستظهاري من أساسَي استكشاف الإمضاء من السكوت؛ لعدم تمامية هذين الأساسين.

٥ـ الملاك في كشف السيرة عن الإمضاء هو دلالة السكوت على ذلك، لا ما ذهب إليه بعض الأصوليين؛ من أنه كون الشارع سيد العقلاء، فما يصدق عليهم يصدق عليه؛ فإن كونه سيدهم، يوجب احتمال عدم ذهابه لما يذهبون إليه من سيرة في غير المدركات الفطرية السليمة.

سابعا: إختبارات

أ. إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ ما هي السيرة العقلائية؟

٢ـ على ماذا ينصب إمضاء السيرة المستكشَف بالسكوت؟

٣ـ ماذا يعني: أن الإمضاء المستكشَف بالسكوت إنّما ينصب على النكتة المركوزة عقلائيا لا على المقدار الممارَس من السلوك خاصة؟

٤ـ لماذا لا يمكن الاستدلال بسيرةٍ غيرِ معاصرةٍ للمعصوم؟

٥ـ هل يدل سكوت الإمام الحجة عليه السلام عن سيرة عقلاء زمان الغيبة

على إمضائها؟ ولماذا؟

٦ـ ذهب البعض إلى أن الملاك في كشف السيرة عن الإمضاء، هو أنَّ الشارع سيد العقلاء، فما يصدق عليهم، يصدق عليه، ما رأي المصنف ﷺ بذلك؟ وما دليله على ما ذهب إليه؟

ب. إختبارات منظوميَّة

١ـ ما المقصود بقول المصنف ﷺ «بما هم عقلاء»، الوارد في قوله: «كما إذا كان العقلاء بما هم عقلاء يسلكون سلوكا معينا»؟

٢ـ ما الذي يترتب على أن يكون المُمضى من السيرة هو العمل الصامت، أو النكتة التي يرتكز عليها ذلك العمل؟

٣ـ لماذا لم نَقل بأن إمضاء السلوك الفردي كإمضاء السلوك الاجتماعي دالٌّ على إمضاء النكتة التي يرتكز عليها ذلك السلوك؟

٤ـ إذا كانت السيرة سيرة عقلائية بالتعريف الذي ذكرناه سابقا، فهل يعقل أن الشارع يمكن أن لا يمضيها؟ أليس ذلك حكما مخالفا للعقل؟ بيّن ذلك.

٥ـ لو أحرزنا وجود سيرة عقلائية قبل الإسلام، فهل يدل عدم ردع النبي ﷺ أو أهل البيت ﷺ على إمضائها؟ ولماذا؟

٦ـ إذا كانت السيرة المعاصرة لغيبة المعصوم ﷺ ـ كزماننا هذا ـ ليست حجة، فما فائدة وجوده ﷺ حينئذ؟

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف ﷺ.

٢ـ مباحث الأصول (الحائري)، ج٢، ص٩٣ وما بعدها.

٣ـ بحوث في شرح العروة الوثقى للمصنف، ج٤، ص٧٣ وما بعدها.

٣ـ مكاسب الشيخ الأنصاري ﷺ، البيع (المعاطاة).

البحث رقم (٦٩)

إثباتُ صُغرى الدليل الشرعي (١)

أولا: حدود البحث

من قوله: «إثباتُ صُغرى الدليل الشرعي» ص١٤١.

إلى قوله: «الإجماع» ص١٤٩.

ثانيا: المدخل

ذكرنا سابقا أن الأدلّة التي يستعملها الفقيه في استدلاله الفقهي نوعان: أدلّة محرزة، وأصول عملية، وبدأنا البحث بالأدلّة المحرزة، فقسّمناها إلى قسمين: الدليل الشرعي، والدليل العقلي، وقلنا: إن الكلام في الشرعي منهما يقع في مقامات ثلاثة:

الأول: تحديد دلالات الدليل الشرعي

الثاني: إثبات صغرى الدليل الشرعي

الثالث: إثبات حجية الدلالة في الدليل الشرعي

وقد انتهينا ـ بحمده ومنّه تعالى ـ من الكلام في المقام الأول من المقامات الثلاثة المتقدمة الذكر، ووصلت النوبة إلى الكلام في المقام الثاني، فنتكلم عن كيفية إثبات صدور الدليل من الشارع.

وإنما نعبّر عن هذه الفكرة بصغرى الدليل الشرعي؛ من باب أن عملية الاستنباط عملية قياس، والقياس لا بد فيه من صغرى وكبرى، ولما كنا في المقام الأول قد حددنا دلالات متنوعة مختلفة، من قبيل: دلالة الأمر على الطلب بنحو الوجوب، فهذه كلها كبريات القياس في الدليل الشرعي، فنقول مثلا في الكبرى:

كلُّ ما صدر بهيئة (إفعل) من الشارع، دلَّ على الوجوب

وفي الصغرى نقول:

وصيغة (صُم) صدرت من الشارع

وفي النتيجة نقول: إذاً، صيغة (صُم) التي ثبت صدورها من الشارع تدل (دليل) على الوجوب.

نعم، من الواضح أننا نحتاج الى البحث في ثالث المقامات المتقدمة؛ لكي نثبت الحجية لهذه النتيجة؛ إذ هي بدورها ستكون مقدمة من مقدمتي القياس الجديد، وهو القياس الاستنباطي؛ فنقول:

صيغة (صُم) التي ثبت صدورها من الشارع تدل على الوجوب (صغرى)

وكل ما دل على الوجوب من الشارع هو حجة (كبرى)

والنتيجة: الوجوب المدلول عليه بصيغة (صُم)، التي ثبت صدورها من الشارع، حجة.

وبهذا، يثبت الحكم الشرعي بوجوب الصيام، ويكون حجة يجب امتثاله كما تقدم في بيان معنى الحجية.

وتنقسم وسائل اثبات صغرى الدليل الشرعي الى قسمين:

الأول: الإثبات الوجدانيّ

وذلك بإثبات الصدور وجدانا، وعلى نحو القطع واليقين

الثاني: الإثبات التعبديّ

وهنا، لا نحرز القطع أو اليقين بصدور الدليل من الشارع، إلا أن الشارع بنفسه على الرغم من ذلك، يفتح لنا طريقا نحو الهدف، وهو إثبات الصدور غير قطعي ولا يقيني، وهو ما يسمى بالطريق التعبدي، في مقابل الطريق الوجداني اليقيني؛ وذلك بأن يتعبَّد الشارع المكلفين بالصدور؛ كأن يقول مثلًا: إعملوا بما يرويه الثقة، وهذا معنى جعل

الحجّية لما ثبت صدوره لا على نحو القطع واليقين، والتعبد بصدوره، أي: اعتبار الدليل صادرا، والعمل على طبق مفاده.

وعلى هذا، فالكلام لابد أن يقع في قسمين، ولنبدأ الآن في القسم الأول، فنذكر أهم وسائله وطرقه، وهي ثلاثة: التواتر، والإجماع، والسيرة المتشرعية.

وسنتناول في هذا البحث الوسيلة الأولى، وهي: التواتر، فما هي حقيقة التواتر؟ وكيف يصل الخبر مثلا إلى التواتر؟ وما هو الأساس الذي يقوم عليه؟ وما أقسامه؟ وبماذا يتأثر؟

هذه الأسئلة ـ وغيرها ـ سنجيب عليه في هذا البحث وغيره.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

وسائل الاثبات الوجداني:، هي الطرق التي يمكن بواسطتها الوصول الى القطع واليقين بصدور أمر ما عن جهة ما، كما في ما نحن فيه، من صدور الدليل الشرعي عن الشارع، فما هي الوسائل التي نقطع بواسطتها بصدور الدليل من الشارع؟

والجواب: هناك عدد لا يمكن حصره من الوسائل والطرق في المقام، إلا أن الطرق الرئيسية الأبرز ثلاثة:

الأول: الإخبار الحِسّي: وهو ما يُصطلح عليه بالتواتر.

الثاني: الإخبار الحَدْسي: وهو ما يُصطلح عليه بالاجماع.

الثالث: الآثار المحسوسة الكاشفة على سبيل الإنّ، وهو ما يصطلح عليه بسيرة المتَشَرِّعة.

أولا: الخبر المتواتر

الخبر: هو النقل الحسي للواقعة، كما في قول المعصوم مثلا، وهو

الكثير في الروايات.

وينقسم الخبر الى متواتر، وغير متواتر، وهو المسمى بخبر الآحاد، والمقصود بالخبر المتواتر: الخبر الحسي الذي يفيد ويولد اليقين والقطع بمفاده (المخبَر به)، فيتجه البحث عن كيفية توليد هذا الخبر لهذا اليقين والقطع في المرحلة الأولى.

ولتوضيح الموقف في المقام، لابد ـ قبل عرض رأي المصنف ـ من ان نبين التفسير الذي يرتضيه المنطق الأرسطي لحصول اليقين من التواتر، وهو التفسير الذي ذهب اليه الأصوليون غير السيد المصنف، فنقول:

١. تفسير المنطق الأرسطي لحصول اليقين بتعدد الإخبار

يفسر المنطق الأرسطي حصول اليقين بتعدد الاخبار على أساس ما تبناه من قواعد وأسس أسسها لخدمته في هذا المجال؛ ومن جملتها أنه بنى على أن القضية المتواترة هي إحدى القضايا الضرورية الست، وهي ما أسماه بالبديهيات الست.

وقد عرف المنطق الأرسطي الخبر المتواتر بأنّه: «إخبار كثيرين يمتنع تواطؤهم على الكذب»، وواضح من هذا التعريف، أن القضية لكي تكون متواترة لابدّ وأن يتوفّر فيها ركنان:

الأول: كثرة الإخبار

الثاني: إمتناع تواطؤ المخبرين الكثيرين على الكذب

ومع تحقق هذين الركنين، يتولد القطع واليقين بصدق المخبَر به (القضيّة المتواترة)؛ من باب أن (امتناع تواطؤ المخبرين جميعا على الكذب)، معناه: أن يكون ولو واحد منهم صادقاً في إخباره، ومع صدق

واحد من هذه الإخبارات الكثيرة، يكون ثبوت القضية المخبر عنها يقينيا مقطوعا به؛ إذ لو كان جميع المخبرين قد كذبوا بإخبارهم، لكان معنى ذلك: تواطؤهم جميعاً على الكذب، وهو ممتنع بحسب الفرض، فيثبت أن واحداً منهم على الأقل صادق لا محالة، وهذا هو اليقين والقطع ذاته.

وبهذا، يتبين أن المنطق الأرسطي يبني على أن القضيّة المستنتجة عن طريق التواتر إنما هي قضية مستنبطة من مجموع مقدّمتين:

الصغرى: وهي إخبار كثيرين بقضيّة مّا

والكبرى: وهي أن كل مخبرين كثيرين بقضية واحدة يمتنع تواطؤهم على الكذب جميعا

وهذا اليقين الناتج من التواتر المتقدم الذكر، يعد من اليقين الموضوعي الاستنباطي، وهو ما يقوم على أساس قياس منطقي مؤلف من صغرى وكبرى، وهو كالآتي:

كلّما أخبر جماعة كثيرون بقضيّة، امتنع تواطؤهم على الكذب.

وهذه هي كبرى القياس

وقد أخبر جماعة كثيرون بشجاعة علي عليه السلام مثلا.

وهذه هي صغرى القياس

والنتيجة: الإخبار بشجاعة علي عليه السلام يمتنع أن يكون كذباً

وهذه النتيجة ـ كما هو واضح ـ مساوقة لصدق ثبوت المخبر به (الشجاعة).

ومن الواضح أن الصغرى قد افترضنا أنها ثابتة بالوجدان؛ لافتراض إخبار جماعة كثيرين بشجاعة علي عليه السلام، وأمّا الكبرى، فيدّعي المنطق الأرسطي أنها من القضايا الأولية التي يدركها العقل؛ ولأجل ذلك، عدّ

المنطق الأرسطي القضية المتواترة من القضايا الضرورية الست التي ينتهي إليها كل برهان وقياس كما تقدم، واعتبرها قضية عقلية أوّلية كغيرها من القضايا الأولية، كاستحالة اجتماع النقيضين مثلاً.

٢. تفسير السيد الشهيد لحصول اليقين من التواتر

لكي نوضح تفسير المصنف للتواتر، لابد من المقدمة التالية التي تتناول عملية الاستقراء بالشرح والتعريف:

الاستقراء: إستنتاج قانونٍ عامٍّ من تتبّع حالاتٍ جزئيةٍ كثيرة.

ومثال ذلك: أن نلاحظ هذه القطعة من الحديد، فنراها تتمدّد بالحرارة، ونلاحظ تلك، فنراها تتمدّد بالحرارة، وهكذا الثالثة، والرابعة، فنستنتج من تتبّع هذه الحالات الجزئية قانوناً عاماً، وهو: كلّ حديدٍ يتمدّد بالحرارة.

وهذه الطريقة من الاستدلال هي الطريقة التي يستخدمها العلماء الطبيعيون في العلوم الطبيعية؛ لاكتشاف قوانين الكون والطبيعة.

ونحن إذا تأمّلنا في الدليل الاستقرائي، نجد أنّ كلّ حالةٍ من الحالات الجزئية التي نلاحظ فيها تمدّد الحديد بالحرارة تشكِّل قرينةً على القانون العام القائل: «كلّ حديدٍ يتمدّد بالحرارة»، غير أنّ كلّ حالةٍ بمفردها تعتبر قرينة إثباتٍ ناقصة، بمعنى: أنّها لا تؤدّي بنا إلى القطع بالقانون العام، ولكن، حين نضيف إليها حالةً جزئيةً أخرى مماثلةً، يقوى في ظنِّنا أنّ ظاهرة التمدّد بالحرارة عامة، فإذا لاحظنا التمدّد في حالةٍ ثالثةٍ مماثلةٍ أيضاً، تأكّد ظنّنا بالتعميم؛ نتيجةً لتجمّع ثلاث قرائن، وهكذا تزداد القرائن كلّما ازدادت الحالات التي نستقرئها، وبالتالي، يزداد ظنّنا بالقانون العام، حتّى نصل الى القطع به.

ويسمّي كلّ دليلٍ يقوم على أساس القرائن الناقصة، ويستمدّ قوّته من تجمّع تلك القرائن (دليلًا استقرائياً).

ومن أمثلة الدليل الاستقرائي بهذا المعنى الذي نريده هنا: (التواتر)، وهو مثلا: أن يخبرك عدد كبير جدّاً من الناس بحادثةٍ رأوها بأعينهم، فأنت حين تسمع الخبر من أحدهم، تحتمل صدقه؛ ولكنّك لا تجزم بذلك، فتعتبر خبره قرينةً ناقصةً على وقوع الحادثة، فإذا سمعت الخبر نفسه من شخصٍ آخر، قويَ في نفسك احتمال وقوع الحادثة؛ نتيجةً لاجتماع قرينتين، وهكذا، يظلّ احتمال وقوع الحادثة ينمو ويكبر كلّما جاء مخبر جديد عنها، حتّى يصل الى درجة العلم.

وقد نطلق على الدليل الاستقرائي بالمعنى الذي حدّدناه اسم (الدليل الاحتمالي)، أو (الدليل القائم على حساب الاحتمالات)؛ لأنّ الدليل الاستقرائيَّ لمّا كان مردّه في التحليل العلمي الى عملية تجميع القرائن، فهو يتضمّن قياس قوة الاحتمال الناتج عن كلّ قرينةٍ، وجمع القوى الاحتمالية لمجموع القرائن؛ وفقاً لقوانين خاصة، وقياس تلك القوى الاحتمالية وجمعها هو ما يسمّى بحساب الاحتمالات، وحيث إنّ الدليل الاستقرائي يتضمّن ويعتمد عليه، فهو يقوم على أساس حساب الاحتمالات.

قيام اليقين في التواتر على أساس حساب الإحتمالات

بعد هذه المقدمة المختصرة، فلنتكلم الآن عما قدمه المصنف من تفسير لحصول اليقين والقطع، وهذا التفسير يخالف ما تقدم عن المنطق الأرسطي، إذ يقوم على أساس تراكم الاحتمالات؛ لأن اليقين في القضية المتواترة ينشأ على أساس حساب الاحتمالات.

وبيان ذلك: إذا لاحظنا مجموعة الإخبارات الحسية في القضية

المتواترة، فكل خبر منها ـ باعتبار أنه خبر لا إنشاء ـ يحتمل أن يكون مخالفا للواقع، ويحتمل أن يكون موافقا له، وبعبارة أخرى: يمكن أن يكون صحيحا، ويمكن أن يكون خاطئا، على الرغم من كون الناقل للخبر ثقة؛ فإن الخطأ في الإخبار لا يتوقف على عدم كون الناقل ثقة، وإنما يمكن أن يكون بسبب خطأ الناقل الثقة؛ لاعتماده على قرائن وأمارات خاطئة مثلا.

وكذا يمكن أن ينشأ احتمال مخالفة الخبر للواقع من كون المخبر غير ثقة فيتعمد الكذب؛ لمصلحة دفعته لذلك.

وعلى العموم، إذا تعدد الإخبار عن محور واحد، وقضية واحدة، من قبيل: وفاة زيد، فإن هناك علاقة عكسية بين عدد الإخبارات ونسبة احتمال الخطأ أو الكذب؛ فكلما زاد العددُ، قلت النسبة، واضمحلَّ احتمالُ مخالفة الإخبارات للواقع.

ويستمر هذا الاضمحلال شيئا فشيئا، الى أن يصبح احتمال المخالفة الى درجة يزول فيها عمليا؛ أي: الى درجة بحيث لا يعتمد العقلاء عليه في عملهم، ويعدّونه معدوما، بل يصل الى درجة بحيث ينعدم واقعا؛ لضآلته، وعدم احتفاظ الذهن البشري بالاحتمالات الضعيفة جدا، فتكون القضية المخبر عنها في مثل هذه الحالة (قضية متواترة).

تضاؤل احتمال المخالفة للواقع كلَّما زاد عدد المخبرين

ولكن، لماذا يتضاءل احتمال المخالفة للواقع كلَّما زاد عدد المخبرين، وقد قلتم أنكم تخالفون ما ذهب اليه المنطق الأرسطي من طريقة في ذلك؟

والجواب:

إن ذلك يعتمد على الاستقراء وحساب الاحتمالات، كما تقدم في التمهيد قبل قليل؛ وتوضيح ذلك:

لو افترضنا إنّ كثيرين أخبروا بموت زيد، فإن كل واحد منهم يحتمل أن يكون خبره موافقا للواقع، وكذا يحتمل أن يكون مخالفا له، كما تقدم قبل قليل، فإخبار كل واحد منهم يشكل قرينة احتمالية على صدق القضيّة (موت زيد)، ويحتمل أيضاً بطلان تلك القرينة على صدق القضيّة؛ لاحتمال الخطأ أو الكذب، ولكن، مع تعدّد وتكرّر الإخبار بالمحور نفسه، سوف تتعدّد القرائن الاحتماليّة على صدق القضيّة؛ تبعاً لتعدّد الإخبار بها، وبالتالي، يزداد احتمال ثبوتها، ويقوى؛ لأنّ احتمال ثبوت القضيّة التي يخبر عنها اثنان مع اختلاف ظروفهما وأحوالهما، أقوى من احتمال ثبوتها فيما لو أخبر عنها شخص واحد، وكذلك يقوى ذلك الاحتمال لو أخبر عنها ثلاثة، وهكذا، يشتد ويقوى الاحتمال كلّما ازداد عدد المخبرين.

وفي المقابل، يتناقص احتمال نقيضها، أي: كذب القضيّة، حتى يصبح قريباً من الصفر جدّاً، فيزول تلقائياً من الذهن؛ نتيجة لضآلته الشديدة، وإذا أصبح احتمال كذب القضيّة صفراً أو قريباً من الصفر، فهذا يعني: أن قيمة احتمال صدق القضيّة (١٠٠٪)، أو قريباً من ذلك، وهذا يعني: اليقين بصدق القضيّة المتواترة.

ولو سألت: ولماذا يتضاءل احتمال المخالفة؟ وطبق أي طريقة؟ ولأي سبب؟

أجبناك:

إن قيمة احتمال كذب القضيّة يساوي قيمة احتمال كذب المخبر الأول، مضروباً في قيمة احتمال كذب المخبر الثاني، مضروباً في قيمة احتمال كذب الثالث، وهكذا.

هذا قانون رياضي يطبق في حالات ما يسمى بالاحتمالات المستقلة، وهي الاحتمالات التي لا يتأثر بعضها بافتراض صدق الاحتمال الآخر أو كذبه، كما لو أردنا أن نعرف قيمة نجاح شخصين، من مدرستين مختلفتين، في درسين مختلفين، معا، مع العلم بأن افتراض نجاح الأول في الدرس لا يؤثر على قيمة احتمال نجاح الثاني في الدرس الآخر، ولا العكس؛ إذ لا علاقة لأحدهما بالآخر في هذا الجانب.

وفي مثل هذه الاحتمالات المستقلة، لو افترضنا أن قيمة احتمال نجاح الأول في الرياضيات هو (٤/٣)، وقيمة احتمال نجاح الثاني في العلوم (٢/١)؛ فإن قيمة احتمال نجاحهما معا يساوي قيمة احتمال نجاح الأول مضروباً في قيمة احتمال نجاح الثاني، أي: (٤/٣ × ٢/١)، فيكون الناتج ٨/٣، ومن الواضح أن هذه القيمة (وهي قيمة احتمال نجاحهما معا)، أقل من قيمة احتمال نجاح الأول لوحده، وأقل من قيمة احتمال نجاح الثاني لوحده.

وهكذا لو أضفنا إليهما شخصاً ثالثاً؛ فإن قيمة احتمال نجاح الثلاثة (معاً) سوف تنقص قطعاً؛ لأنّ القيمة الاحتماليّة دائماً تمثّل كسراً عشرياً مؤلفاً من بسط ومقام، ويكون البسط فيه أصغر من المقام، فإذا كانت القيمة الاحتمالية تمثل كسراً عشرياً، فمن الواضح رياضياً أن الكسور إذا ضُربت بعضها بالبعض الآخر، تبدأ بالتناقص من حيث القيمة، بعكس الأعداد الصحيحة؛ فإنها تزداد بالضرب، فلو ضُرب النصف في النصف، أي: (٢/١×٢/١)، لكانت النتيجة (٤/١)؛ حاصل ضرب البسط في البسط، والمقام في المقام.

وعلى هذا، لو افترضنا أن قيمة احتمال كذب المخبر الأول (٢/١)،

وقيمة احتمال كذب الثاني (٣/١)، وقيمة احتمال كذب الثالث (٤/٣)، وقيمة احتمال كذب الرابع (٥/٢)، فإن قيمة احتمال كذبهم جميعاً ستكون حاصل ضرب هذه الكسور ببعضها، البسط في البسط، والمقام في المقام، كما تقدم، وهي: (١٢٠/٦)، ويمكن طبعا أن نبسط هذه النسبة؛ فنقسم البسط والمقام على (٦)، فتكون النتيجة (٢٠/١).

ومن الواضح أن نسبة الواحد إلى العشرين أقل بكثير من قيمة احتمال كذب كل واحد من الأشخاص الأربعة في المثال المتقدم.

وهكذا، كلّما ازداد عدد المخبرين، حصلنا على قيمة احتمالية جديدة، فنضربها في تلك القيم، فتنقص القيمة الاحتمالية للمجموع، إلى أن تصل إلى نسبة ضئيلة جداً قريبة من الصفر لا يحتفظ بها الذهن البشري، فتزول منه تلقائياً، فتنقلب إلى النقيض، وهو التصديق بالقضيّة؛ لأنّه إذا كانت نسبة كذبهم جميعاً تساوي (١٠٠/١)[1]، فنسبة صدق واحد منهم على الأقل تساوي (١٠٠/٩٩)؛ وذلك لأنّ درجة اليقين تساوي (١٠٠/١٠٠)، فنطرح (١٠٠/١) من تلك النسبة، فتكون النتيجة (١٠٠/٩٩)، وهي القيمة الاحتمالية لصدق القضيّة، وهي قريبة من اليقين، بل الذهن البشري يعتبرها يقيناً، كما تقدم؛ فإن الكسر المتبقّي للوصول الى اليقين وإن كان له قيمة رياضية نظرية، ولكنه، من الناحية الذهنية والعقلية لا قيمة عملية له؛ لأن طبيعة الذهن البشري غير قادرة على الاحتفاظ بهذه الاحتمالات الضئيلة جدّا جدّا، مما يعني: أن الذهن البشري يجد هذا الاحتمال بمثابة الصفر.

---

(١)وقد تصل في بعض الحالات لكثرة المخبرين أو لنوعيتهم كما سيأتي الى الواحد في الألف، أو العشرة الاف، أو حتى أكثر.

تراكم الاحتمالات

وقد يعبَّر عن تفسير حصول اليقين بالخبر المتواتر بتراكم الاحتمالات وتجميعها؛ بحيث يحصل ما يسمى بالتوالد الموضوعيّ، وهو نمو احتمال الاصابة واضمحلال احتمال الخطأ بالتدريج في مقابل ذلك؛ إذ كلما جاءنا خبر جديد بوفاة زيد، فإن احتمال وفاته يزداد، بينما يضمحل بالتدريج احتمال حياته، وعدم موافقة الخبر للواقع، وهذا النمو بسبب تراكم الاحتمالات يعبَّر عنه بالتوالد الموضوعي، الى أن نصل الى درجة يكون فيها احتمال الإصابة للواقع بدرجة كبيرة جدا، وعند هذه الدرجة يحصل توالد ذاتي، وهي عملية يتخلص الذهن بها ذاتيا من الاحتمال الضئيل جدا جدا عمليا أو واقعيا ، وبذلك، تكون درجة الاصابة في هذه الاحتمالات المتعددة يقينية.

ويسمّى ذلك العدد من الإخبارات التي يزول معها هذا الاحتمال عمليّاً أو واقعيّاً بالتواتر، ويسمّى الخبر بالخبر المتواتر.

كما نقول عن هذه العملية التي بينا فيها كيفية حصول القطع واليقين بالإخبارات الكثيرة: إنها قائمة على أساس حساب الاحتمالات.

العوامل الدخيلة في تحقق اليقين بالتواتر قسمان

تقدم ما يكفي لتوضيح كيفية حصول القطع واليقين بالخبر المتواتر، ولكن، بقي هناك سؤال لابد من طرحه في المقام والإجابة عليه، وإن كان يمكن تشخيص الإجابة بالتأمل بما مضى من عملية حساب الاحتمالات، والسؤال هو: هل هناك عدد خاص للمخبرين لتحقق التواتر؟

والجواب:

مما تقدم في بيان كيفية تولد القطع واليقين بحساب الاحتمالات،

اتضح أنه ليس هناك عدد معين يحقق التواتر، خلافا لما ذهب اليه البعض؛ من أن هناك عددا معينا في هذا المجال؛ فإنه قد تبين مما تقدم أن حصول اليقين من التواتر فرع كمية ونوعية الكسور التي تضرب ببعضها، أي: بقيمة احتمال مخالفة الواقع من كل فرد يخبر بالقضية، فكلما كانت هذه الكسور صغيرة، كان تراكم القيم والوصول الى اليقين أسرع.

وبهذا، نكون قد نقلنا السؤال الى ساحة العوامل التي تؤدي الى كون قيمة احتمال المخالفة قليلة ضئيلة في كل خبر من الأخبار.

وبصورة عامة، يمكن تقسيم العوامل الدخيلة في المقام الى قسمين، يرتبط أولهما بالمخبِر، فيما يرتبط الثاني بالخَبَر.

١. العوامل الراجعة الى المخبِر

أما بالنسبة الى المُخبر، فهناك العامل الكمي، وهناك العامل الكيفي.

والمقصود بالعامل الكمي، هو ما تبين مما سبق، من أنه كلما زاد عدد المخبرين، زاد عدد الكسور التي ستضرب ببعضها، مما يزيد من سرعة الوصول الى اليقين والقطع كما تقدم.

وأما العامل الكيفي، فمن الواضح أن نسبة مخالفة الواقع في المخبر الثقة قليلة جدا، ما يعني ـ بالتبع ـ أن احتمال الاصابة في مثل هذا المخبر أكبر كثيرا مما إذا كان المخبر غير ثقة.

وهكذا الأمر بالضبط في الراوي النبيه، الدقيق، الذكي، المعتاد على النقل مثلا.

١. العوامل الراجعة الى الخبر

وأما بالنسبة الى ما يتعلق بالخبر من العوامل الدخيلة في سرعة تولد

اليقين، فسيأتي بيانه بعد ذكر أقسام الخبر المتواتر بعونه تعالى.

أقسام التواتر

ينقسم التواتر الى ثلاثة أقسام؛ اعتمادا على المحور المشترك لكل الإخبارات:

الأول: التواتر اللفظي

ويتحقق في حالة اتحاد اللفظ في الإخبارات كلها، كما في حديث الغدير مثلا: «من كنت مولاه، فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه...»؛ إذ الاتفاق بين المخبرين تحقَّقَ على اللفظ نفسه.

الثاني: التواتر المعنوي

وفي هذا القسم من التواتر يكون المحور المشترك هو المعنى لا اللفظ، فاللفظ المنقول مختلف، إلا أن محور هذه الألفاظ المختلفة واحد، هو المعنى الواحد، كأن يكون المدلول التضمني أو الالتزامي لتلك الألفاظ، من قبيل: الإخبار عن كرم حاتم الطائي بألفاظ مختلفة، إلا أن هناك معنى تشترك فيه جميع تلك الإخبارات، وهو كرم حاتم.

وكذا الإخبار عن شجاعة أمير المؤمنين ﵇، أو مظلومية أهل البيت ﵈ مثلا، وغير ذلك.

ثالثا: التواتر الاجمالي

وأما التواتر الإجمالي، فحيث لا يكون المحور المشترك للإخبارات اللفظ كما كان في اللفظي، ولا المعنى، كما كان في المعنوي، وإنما يكون لازما منتزعا من الإخبارات الكثيرة، كصدور رواية مثلا من جملة كثير من الروايات المنقولة من قبل الرواة مثلا؛ فلو نقلت مائة رواية مثلا، فإن المقطوع به أن بعض هذه الروايات المئة ليست صحيحة السند، لكن نستطيع القطع أيضا بأن واحدة من هذه الروايات قد صدرت عن

المعصوم، وإن كنا غير قادرين على تشخيص تلك الرواية بشخصها.

وقد تسأل: وما فائدة هذا النوع من التواتر بهذا المعنى؟!

والجواب:

قيمة هذا التواتر تظهر مما تقدم في الحلقة السابقة في بحث العلم الإجمالي؛ فإننا لو اعتبرنا ما نحن فيه من موارد وتطبيقات هذا العلم، وقلنا بالمنجزية فيه، فإن نتيجة ذلك في المقام ستكون وجوب امتثال جميع مضامين الأخبار المائة؛ لمنجزية العلم الإجمالي للتكليف في جميع أطرافه، وتفصيله في الدراسات المفصلة بعونه تعالى.

عودة الى العوامل الدخيلة في سرعة حصول اليقين بالتواتر

تقدم بعض ما كان له علاقة بسرعة حصول اليقين بالتواتر، وهذه عودة الى ذلك الموضوع، فنقول: من جملة العوامل الدخيلة في سرعة حصول اليقين بالتواتر، ما يلي:

١. كون المحور أكثر تحديدا

من جملة ما يسرع في عملية تولد اليقين والقطع بالتواتر، هو كون المحور المشترك بين الاخبارات أكثر تحديدا وأقل سعة ومساحة؛ لأن المحور إذا كان محورا دقيقا مفصلا، فمن البعيد في منطق حساب الاحتمالات تطابق مصالح المخبرين جميعا على الكذب في ذلك المحور المفصل؛ رغم اختلاف أحوالهم وأوضاعهم، وكذا من البعيد جدا في هذا المنطق خطأهم جميعا في ذلك المحور المفصل.

٢. خصائص المخبَر عنه (الخبر) المؤثرة في سرعة تولد اليقين بالتواتر

وأما ما يتعلق بالمخبر عنه ويؤثر في سرعة حصول اليقين بحسب حساب الاحتمالات؛ فإن مفاد الخبر يرتبط بنوعين من الخصائص

المؤثرة، وهي:

أ. الخصائص العامة

والمراد بهذه الخصائص: كلّ خصوصيّة في المعنى تشكِّل بحساب الاحتمال عاملًا مساعداً على كذب الخبر أو صدقه، أي: بموافقته للواقع أو عدم موافقته، بقطع النظر عن نوعيّة المخبِر.

ومثال هذه الخصائص: غرابة القضيّة المخبَر عنها؛ فإنّها عامل مساعد على الكذب في نفسه، فيكون موجباً لتباطُؤ حصول اليقين بالتواتر، وعلى عكس ذلك كون القضيّة اعتياديّةً، ومتوقّعةً، ومنسجمةً مع سائر القضايا الأخرى المعلومة؛ فإنّه عامل مساعد على الصدق، ويكون حصول اليقين حينئذ أسرع.

ب. الخصائص النسبية

وتعني: كل خصوصية في المعنى والقضية المخبر عنها، وتشكل بحساب الاحتمالات عاملا مساعدا على صدق الخبر أو كذبه، فيما لو لاحظنا نوعية الشخص المخبر.

فمن قبيل المثال: لو فرضنا أن شخصا من النواصب ينقل رواية تدل على عصمة أمير المؤمنين مثلا؛ فهنا، لا شك أنه لا مصلحة للناقل في نقل هذا المضمون، بل المصلحة في عدم النقل، ما يعني ـ بالتبع ـ أن احتمال الخطأ أو الكذب سيكون ضئيلا جدا جدا، وتكون درجة التصديق بالمقابل أسرع مما لو كان الناقل شيعيا.

يمكن أن تجتمع خصائص عامة وخصائص نسبية

ومن الممكن ـ طبعا ـ أن تجتمع خصوصية عامة وخصوصية نسبية في المورد الواحد؛ لتكون النتيجة لصالح صدق الخبر، كما لو فرضنا أن

الناقل الناصبي السابق الذكر كان يعيش في ظل حكم بني أمية، أو غيرهم من أعداء أمير المؤمنين عليه السلام، ممن كانوا يحاولون المنع من نقل هذه الأخبار ونشرها ترهيبا وترغيبا؛ فإن خصوصية المضمون بقطع النظر عن مذهب المخبر شاهد قوي على الصدق، وخصوصيّة المضمون مع أخذ مذهب المخبر بعين الاعتبار أقوى شهادةً على ذلك، فتكون السرعة الى تحقق القطع واليقين بالتواتر أسرع في مثل هذه الحالة.

رابعا: متن المادة البحثية

الدليل الشرعي

٢. إثبات صغرى الدليل الشرعي

١. وسائل الإثبات الوجداني

٢. وسائل الإثبات التعبّدي

تمهيد

الدليلُ الشرعيُّ: شيءٌ يصدرُ من الشارع وله دلالةٌ على حكمٍ شرعيٍ.

وقد تقدَّم في البحث الأوّل عددٌ من الضوابط الكلّيةِ للدلالة.

وهنا نتكلَّمُ عن كيفية إثباتِ كونِ الدليلِ صادراً مِن الشارع، وهذا ما نُعبِّرُ عنه بإثباتِ صغرى الدليلِ الشرعيّ[1].

و هذا الإثباتُ على نحوين:

أحدُهما: الإثباتُ الوجدانيُّ، وذلك بإحراز الصدور وجداناً.

والآخرُ: الإثباتُ التعبديُّ، وذلك بأن يتعبَّدَ الشارعُ بالصدور؛ كأن يقولَ مثلًا: إعملوا بما يرويهِ الثقاتُ. وهذا معنى جعلِ الحجّية[2].

فالكلامُ يقعُ في قسمين:

---

(١)بينّا توجيه كونه (صغرى) للدليل.

(٢)لدليل لا يورث القطع وجدانا.

وسائل الإثبات الوجداني

وسائلُ الإثباتِ الوجدانيِّ للدليل الشرعيِّ بالنسبة إلى غير المعاصرين للشارع[١]، هي الطرقُ التي توجبُ العلم[٢] بصدور الدليل من الشارع، ولا يمكنُ حصرُ هذه الطرق[٣]، ولكن يمكنُ إبرازُ ثلاثِ طرق رئيسية وهي:

أولًا: الإخبارُ الحسّيُّ المتعدّدُ بدرجةٍ توجبُ اليقينَ، وهو المسمَّى بالخبر المتواتر.

ثانياً: الإخبارُ الحدْسيُّ المتعدِّدُ بالدرجة نفسِها، وهو المسمَّى بالإجماع.

ثالثا: آثارٌ محسوسةٌ تكشفُ على سبيل الإنّ عن الدليل الشرعيّ، ونتكلّمُ الآن عن كلِّ واحدٍ من هذه الطرق تباعاً.

الخبر المتواتر

كلُّ خبرٍ حسيٍّ يحتملُ في شأنه ـ بما هو خبرٌ[٤] ـ الموافقةُ للواقع والمخالفةُ لَه[٥]، واحتمالُ المخالفة[٦] يقومُ على أساسِ احتمالِ الخطأ في المخبر[٧]، أو احتمالِ تعمُّدِ الكذبِ لمصلحةٍ معيَّنةٍ له تدعوه إلى إخفاء

---

(١)المقصود به من لم يسمع أو ير مباشرة، وإلا، فالمعاصرون أيضا يعتمدون على التواتر أيضا، كحالنا الان مع بعض ما ينقل لنا من الحوادث والوقائع.

(٢)والقطع واليقين.

(٣)إذ المناط حصول العلم والقطع بصورة عامة.

(٤)أي: لكونه خبرا؛ إذ الخبر هو ما يحتمل الصدق والكذب.

(٥)إنتبه الى أننا نعبر أحيانا باحتمال الصدق أو الكذب، ونعني بذلك مطلق موافقة الخبر للواقع ومخالفته له، لا الصدق والكذب بمعناهما الخاص؛ بحيث يستحق الكاذب الاثم والعقوبة.

(٦)وبالتعبير الآخر: احتمال الكذب. فانتبه.

(٧)الثقة.

الحقيقة، فإذا تعدَّدَ الإخبارُ عن محور واحدٍ[١]، تضاءلَ احتمالُ المخالفةِ للواقع؛ لأنّ احتمالَ الخطأ أو تعمُّدِ الكّذب في كلٍّ مخبرٍ بصورةٍ مستقلّةٍ إذا كان موجوداً بدرجةٍ ما، فاحتمالُ الخطأَ أو تعمُّدِ الكذّب في مخبرَين عن واقعةٍ واحدةٍ معاً أقلُّ درجةً؛ لأنّ درجةَ احتمال ذلكَ ناتجُ ضربِ قيمةِ احتمال[٢]الكذب في أحدِ المخبرين بقيمةِ احتمالِه في المخبرِ الآخَر، وكلّماَ ضربْنا قيَمةَ احتمال بقيمةِ احتمال آخرَ، تضاءَلَ الاحتمالُ؛ لأنّ قَيمةَ الاحتمال تمثِّلُ دائماً كًسراً محدَّداً منً رقم اليقين. فإذا رمزْنا إلى رقمِ اليقين بواَحدٍ، فقيمةُ الاحتمال هي ٢/١، أو ٣/١، أو أيُّ كسرٍ آخرَ مِنَ هذا القبيل[٣]، وكلّما ضربْنا كسَراً بكسرٍ آخرَ، خرجْنا بكسرٍ أشدٍّ ضآلةً كما هو واضح[٤].

وفي حالةِ وجودِ مخبرين كثيرين، لا بدّ من تكرار الضربِ بعددِ إخباراتِ المخبرين؛ لكي نصلَ إلى قيمةِ احتمالِ كذبِهم جميعاً[٥].

---

(١)أي: قضية واحدة، وسيأتي أنواع التواتر، من اللفظي، والمعنوي، والاجمالي.

(٢)وهي كسر عشري عادة، كما تقدم بالتفصيل.

(٣)ويمكن أن تكون درجة اليقين (١٠٠)، وتكون درجة الاحتمال من (١) الى (٩٩)؛ فإن درجة اليقين هي المائة، وأما الصفر، فليس بقيمة هنا أيضا.
ويمكن ان تكون درجة اليقين (١٠٠٠) أو (١٠٠٠٠)، أو (١٠٠٠٠٠)، وهكذا، حسب العوامل الدخيلة في حساب الاحتمالات، كما تقدم في الشرح بالتفصيل.

(٤)إذ الكسور التي نتعامل معها هنا كلها بسطها أصغر من مقامها، ولهذا، إذ ضربت ببعضها، سيكون حاصل الضرب أصغر؛ لأن بسط النتيجة سيكون أصغر من مقامها بأكثر مما كان عليه في كل واحد من الكسرين اللذين بدأنا بهما.
ويمكن ان تكون درجة اليقين (١٠٠٠) أو (١٠٠٠٠)، أو (١٠٠٠٠٠)، وهكذا، حسب العوامل الدخيلة في حساب الاحتمالات، كما تقدم في الشرح بالتفصيل.

(٥)إذ المطلوب هو تشخيص هذا الاحتمال لا احتمال كذب واحد منهم فقط.

ويصبحُ هذا الاحتمالُ ضئيلًا جدّاً، ويزدادُ ضآلةً، كلّما ازدادَ المخبرون، حتّى يزولَ عمليّاً[١]، بل واقعيّاً[٢]؛ لضآلته وعدمِ إمكانِ احتفاظِ الذهنِ البشريِّ بالاحتمالاتِ الضئيلةِ جدّاً.

ويُسمَّى ـ حينئذٍ ـ ذلك العددُ من الإخباراتِ التي يزولُ معها هذا الاحتمالُ عمليّاً أو واقعيّاً بالتواتر، ويسمَّى الخبرُ بالخبرِ المتواتر.

ولا توجدُ هناك درجةٌ معيَّنةٌ للعددِ الذي يحصلُ به ذلك[٣]؛ لأنّ هذا يتأثّرُ إلى جانب الكمِّ[٤]بنوعيَّةِ المخبِرين، ومدى وثاقتِهم، ونباهتِهم، وسائرِ العواملِ الدخيلة في تكوينِ الاحتمال. وبهذا، يظهرُ أنّ الإحرازَ في الخبرِ المتواترِ يقومُ على أساسِ حسابِ الاحتمالات[٥].

والتواترُ تارةً يكونُ لفظيّاً، وأخرى معنويّاً، وثالثةً إجماليّاً؛ وذلك أنّ المحورَ المشتركَ لكلِّ الإخباراتِ، إنْ كان لفظاً محدَّداً، فهذا من الأوّل، وإن كان قضيّةً معنويّةً محدّدةً[٦]، فهذا من الثاني، وإن كان لازماً منتزعاً فهذا من الثالث.

---

(١)فيبني العقل على عدم الاعتناء به، ويتعامل مع المخبَر به كأنه أمر مقطوع به، على الرغم من وجود هذا المقدار الضئيل من الاحتمال عنده أيضا.

(٢)فيختفي من الذهن؛ إذ هو مبرمج بخلقته على عدم الاحتفاظ بهذا الاحتمال الضئيل جدا جدا.

(٣)إذ المناط ليس بالعدد كما تبين.

(٤)أي: عدد المخبرين.

(٥)لا على أساس ما تبناه المنطق الأرسطي.

(٦)لا لفظا محددا.

وكلّما كان المحورُ[١]أكثرَ تحديداً[٢]، كان حصولُ التواترِ الموجبِ لليقينِ بحسابِ الاحتمالاتِ أسرعَ؛ إذ يكونُ افتراضُ تطابُقِ مصالحِ المخبرين جميعاً بتلك الدرجةِ من الدقّةِ رغمَ اختلافِ أحوالِهم وأوضاعِهم أبعدَ في منطقِ حسابِ الاحتمالات[٣].

وكما تدخلُ خصائصُ المخبِرين من الناحية الكمّيَّة والكيفيَّة في تقويمِ الاحتمال[٤]، كذلك تدخلُ خصائصُ المخبَرِ عنه ـ أي: مفادُ الخبرِ ـ وهي على نحوين: خصائصُ عامّةٌ، وخصائصُ نسبيّة.

والمرادُ بالخصائص العامّة: كلُّ خصوصيّة في المعنى تشكّلُ بحساب الاحتمال عاملًا مساعداً على كذبِ الخبر أو صدقِه[٥]، بقطع النظرِ عن نوعية المخبر[٦].

ومثالُ ذَلك: غرابةُ القضيّة المخبَر عنها؛ فإنّها عاملٌ مساعدٌ على الكذب في نفسه، فيكونُ موجباً لتباطُؤ حصولِ اليقينِ بالتواتر[٧]، وعلى عكس ذلك كونُ القضيةِ اعتياديةً ومتوقّعةً ومنسجمةً مع سائرِ القضايا

---

(١)أي: مصب الاخبارات ومركزها.

(٢)وتفصيلا، ودقة.

(٣)فيكون قيمة احتمال كذبهم ضئيلا جدا، ما يعني أن البسط سيكون أصغر بكثير من المقام، فيكون حاصل ضربه بغيره من قيم الاحتمالات ضئيلا جدا جدا، مثلا: ١٠٠٠/١ مضروبا في ١٠٠٠/١، فتكون النتيجة: ١٠٠٠٠٠٠/١، وهذا (الواحد بالمليون) احتمال غاية في الضآلة بحيث لا يحتفظ الذهن به من الأساس.

(٤)أي: في تحديد قيمة الاحتمال، فالتقويم هنا المقصود به: تشخيص القيمة.

(٥)أي: على مخالفة الخبر للواقع أو موافقته له.

(٦)لأن الكلام في خصائص المخبَر به (الخبر).

(٧)لأن احتمال الخطأ فيها كبير.

الأخرى المعلومةِ؛ فإنّ ذلك عاملٌ مساعدٌ على الصدقِ، ويكونُ حصولُ اليقينِ حينئذٍ أسرع[١].

والمرادُ بالخصائص النسبيةِ: كلُّ خصوصيةٍ في المعنى[٢]تشكّلُ بحسابِ الاحتمال عاملًا مساعداً على صدق الخبر أو كذبه، فيما إذا لوحظ نوعيةُ الشخصِ الذي جاء بالخبر.

ومثالُ ذلك: غيرُ الشيعيِّ إذا نقلَ ما يدلُّ على إمامةِ أهلِ البيت ﵈، فإنّ مفاد الخبرِ نفسَه يُعتبرُ بلحاظِ خصوصيّةِ المخبرِ عاملًا مساعداً لإثباتِ صدقِه بحسابِ الاحتمال؛ لأنَّ افتراضَ مصلحةٍ خاصّةٍ تدعوه إلى الافتراء[٣]بعيدٌ.

وقد تجتمعُ خصوصيّةٌ عامّةٌ وخصوصيّةٌ نسبيّةٌ معاً لصالح صدقِ الخبر؛ كما في المثال المذكور[٤]؛ إذا فرضْنا صدورَ الخبرِ في ظلِّ حكمِ بني أميّةَ وأمثالِهم؛ ممّن كانوا يحاولون المنعَ من أمثالِ هذه الأخبار؛ ترهيباً، وترغيباً؛ فإنّ خصوصيةَ المضمونِ ـ بقطعِ النظَرِ عن مذهبِ المخبرِ ـ شاهدٌ قويٌّ على الصدق، وخصوصيّةَ المضمونِ مع أخذِ مذهبِ المخبِرِ بعينِ الاعتبارِ أقوى شهادةً على ذلك.

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأول

إذا أخبر عشرة أشخاص عن حادثة واحدة، وكانت قيمة احتمال

---

(١)لأن احتمال الخطأ فيها قليل.

(٢)أي: المخبر به.

(٣)والكذب.

(٤)في الفقرة السابقة مباشرة.

الصدق في كل واحد منهم على الترتيب: (١/٧)، (١/٥)، (١/١٥)، (١/١٣)، (١/٢)، (١/٣)، (١/٧)، (١/١٠)، (١/١٠٠)، (١/٩)، فهل يعتبر ذلك تواترا؟ ولماذا؟

الجواب: للوصول الى تشخيص قيمة احتمال عدم موافقة الجميع للواقع، لابد من تشخيص احتمال (خطأ) كل واحد من المخبرين، والحال أن الذي أعطي في السؤال قيمة احتمال (صدق) كل واحد منهم؛ فالأول مثلا، ستكون قيمة احتمال كذبه ٦/٧، وهكذا نحسب الى آخر المخبرين، ثم نضرب كل هذه الكسور التي حصلنا عليها ببعضها، البسط في البسط، والمقام في المقام، لنشخص النتيجة، ونشخص على أثرها درجة احتمال الكذب ... .

التطبيق الثاني

لو أخبر الشيخ الطوسي ﷺ، والشيخ الأنصاري ﷺ، والسيد الإمام ﷺ، والسيد الشهيد ﷺ ـ على فرض اجتماعهم ـ عن حادثة واحدة، فهل يعتبر ذلك تواترا؟ بيّن ذلك بحساب الإحتمالات، موضحا تأثير نوع المخبِر في ذلك.

الجواب:

من الواضح أن نوع المخبرين في مفروض السؤال من طراز هو الأعلى في الطائفة، ومن المعروفين بدقة النظر والنباهة والذكاء وغيرها من صفات الدقة والأخلاق، ولهذا، ستكون نسبة الخطأ في كل واحد منهم قليلة جدا، فإذا ضربنا النسب (الكسور) ببعضها، ستكون النتيجة قيمة شديدة الضآلة بحيث تذوب في الذهن واقعا؛ إذ لا يحتفظ الذهن بها لشدة ضآلتها، ما يعني حصول التواتر والقطع بوقوع المخبر به.

التطبيق الثالث

حادثة الغدير المباركة، من الحوادث التي نقلت بالتواتر، فما نوع هذا التواتر؟ وما الدليل على ذلك؟

والجواب:

من أقسام التواتر اللفظي؛ إذ تواترَ نقلُ الحادثة باللفظ المشترك نفسه.

التطبيق الرابع

إتضح أن العوامل التي تؤثر في سرعة وبطء حصول التواتر كثيرة، وهي: خصائص المخبرين من الناحية الكمية والكيفية، وخصائص المخبر عنه التي قلنا: إنها عامّة أحيانا، ونسبيّة احيانا أخرى.

تأمل الحالات التالية، ذاكرا أن التواتر يحصل في أيّها أسرع من غيره، مع توجيه الجواب.

١ـ إخبار مئة شخص عاديّ من أهل العامّة بخُلُق طيِّب من أخلاق أحد الأئمة عليهم السلام، في مقابل إخبار عشرة أشخاص من أَعلام الشيعة بنفس القضية.

٢ـ إخبار عشرين شخصا شيعيا عاديا بحكم شرعي مخالف لسيرة عقلائية، وإخبار خمسة عشر شيعيا بحكم شرعي موافق للسيرة العقلائية، كإخبارهم بأن الحيازة من المملّكات.

٣ـ إخبار السيد المرتضى، والعلامة الحلي، والمحقق الحلي قدست أسرارهم بحادثة غريبة، في مقابل إخبار ثلاثين شخصا عاديا بحادثة إعتياديّة.

التطبيق الخامس

لاحظ الحالتين التاليتين، وحاول ربطها بما ورد في البحث:

١ـ لو أخبر خمسة أشخاص عن كون باب المدرسة أخضر، فإن

احتمال خطئهم أبعد في الوجدان من احتمال خطأ خمسة أشخاص في إخبارهم عن أمور مختلفة، كلون الباب، والحائط، والشباك، والسيارة، واللباس.

٢ـ لو عرض على زيد اختيار عدد من ثلاثة أعداد هي: «١٠٠٠، ٣، ٧» فاختار الألف، فأخبر ثلاثة أشخاص بأنهم رأوا زيدا قد اختار الألف، بينما أخبر ثلاثة أشخاص لم يحضروا مجلس الإختيار بأن زيدا قد اختار الألف، أما الأول، فقد ذكر ذلك لأنه يدري أن زيدا يحب الأرقام الكبيرة، وأما الثاني، فقد ذكر ذلك لأنه يدري أن زيدا لا يحب الأرقام الفرديّة، وأما الثالث، فقد ذكر ذلك اعتمادا على أنه يدري أن زيدا يحب الرقم ذا الأصفار، ففي هذه الحالة، ستكون سرعة ضآلة إحتمال الخطأ في إخبار من حضر المجلس أسرع منها في غيرهم.

سادسا: خلاصة البحث

١ـ بعد أن انتهينا من الكلام في دلالات الدليل الشرعي، وصل الكلام إلى إثبات صغرى هذا الدليل وصدوره، فقلنا: إن هذه الوسائل نوعان: وسائل الإثبات الوجداني، ووسائل الإثبات التعبدي، وذكرنا المقصود بكل واحد من هذين النوعين.

٢ـ ثم بدأنا الكلام في النوع الأول، فقلنا: إن الوسائل في هذا الباب كثيرة، ولكن المهم ثلاث: التواتر، الإجماع، والسيرة المتشرعيّة.

٣ـ وشرعنا في الكلام عن التواتر، وأنّه يبتني على حساب الإحتمالات؛ فإن قيمة الخطأ في الإخبارات عن محور واحد، إنّما ينتج عن ضرب قيمة إحتمال خطأ كل مخبر في قيمة إحتمال خطأ المخبر الآخر، وهكذا إلى الأخير، وهذا يعني: أن قيمة هذا الإحتمال ستتناقص تدريجيا، فتصل

إلى حد بحيث يزول هذا الإحتمال عمليا من الذهن، بل واقعيا، فنسمي الخبر حينئذ بالخبر المتواتر.

٤ـ يتأثر الوصول إلى هذا الحد بجملة من الأمور غير الكمّ في الاخبار، كنوعية المخبرين، وصفاتهم، ونوع الحادثة المنقولة، وغيرها، ولهذا، لا درجة معينة للعدد الذي يحصل به التواتر.

٥ـ أقسام التواتر ثلاثة: لفظي، معنوي، وإجمالي، وعرّفنا كل واحد من هذه الأنواع الثلاثة باعتبار المحور المشترك لكل الإخبارت؛ فإنه إن كان لفظا خاصا، فالتواتر لفظي، وإن لم يكن كذلك بأن كان قضية معنويّة محددة، فهو المعنوي، وان لم يكن لاهذا ولا ذاك بل كان لازما منتزعا من جملة الإخبارات، فهو الإجمالي.

٦ـ وكذا تعرّضنا إلى خصائص المخبَر عنه التي لها دخل في سرعة حصول التواتر، فقسَّمناها إلى قسمين: الخصائص العامة، والخصائص النسبيّة، علما بأنها قد تجتمع في إخبار واحد.

٧ـ أما العامّة، فهي: كل خصوصّية تشكل بحساب الإحتمال عاملا مساعدا على كذب الخبر أو صدقه بقطع النظر عن نوعية المخبر، كغرابة القضية المخبَر عنها؛ فإنه كلما كانت القضية كذلك، كان حصول التواتر بطيئا؛ فإنها عامل مساعد على الحكم بكذب القضية، بعكس القضية الإعتياديّة.

٨ـ وأما النسبيّة، فهي: كل خصوصية في المعنى تشكل بحساب الإحتمال عاملا مساعدا على صدق الخبر أو كذبه إذا لوحظ نوعية المخبر، كنقل غير الشيعي ما يدل على إمامة الأئمة عليهم السلام؛ فإن افتراض مصلحة خاصة تدعوه إلى الافتراء بعيد، فيقل احتمال كذبه، أو خطئه،

فيكون حصول التواتر أسرع.

سابعا: إختبارات

أ . إختبارات تعليمية تعلّمية

١ـ ما المقصود بصغرى الدليل الشرعي؟ وما هي كبراه؟

٢ـ ما هي الطرق الرئيسية الثلاثة لإثبات صغرى الدليل الشرعي؟

٣ـ ما معنى زوال الإحتمال عمليا؟ وما معنى زواله واقعيا؟

٤ـ ما المقصود بحساب الإحتمالات، وكيف يفيدنا في إثبات الصدور؟

٥ـ بيّن أنواع التواتر ممثلا لها، وموضحا ما يختلف به كل نوع عن النوع الاخر.

٦ـ خصائص المخبَر عنه التي تدخل في تقييم الإحتمال نحوان، أذكرهما ممثلا لكل واحد منهما.

ب . إختبارات منظوميّة

١ـ ما الفرق بين الإثبات الوجداني والإثبات التعبدي للواقعة؟

٢ـ لماذا كانت درجة احتمال كذب مجموع المخبرين ناتجة من ضرب قيمة احتمال الكذب في أحد المخبرين بقيمة احتماله في المخبر الآخر، وهكذا، وليس من جمع هذه القيَم؟

٣ـ ذكر المصنف ﷺ أن غرابة القضيّة المخبَر عنها عامل مساعد على الكذب في نفسه، فيكون موجبا لتباطؤ حصول اليقين بالتواتر، ما الدليل على ذلك؟

ألا يمكن أن نقول بالعكس؛ فندعي عدم المصلحة في الإخبار عن قضيّة غريبة تستدعي نسبة الكذب للمخبر؛ فيبعد إضرار الإنسان بنفسه بأن يتسبب في أن يُنسب له الكذب؟

الرجاء إجراء تحقيق في هذه المسألة بمساعدة الأستاذ الكريم.

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف ﭬ.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص٣٢٧ وما بعدها.

٣ـ مباحث الأصول (الحائري)، ج٢، ص٣١٩ وما بعدها.

البحث رقم (٧٠)

إثباتُ صغُرى الدليل الشرعي (٢)

أولا: حدود البحث

من قوله: «الإجماعُ» ص١٤٩.

إلى قوله: «سيرةُ المُتَشَرِّعة» ص١٥٣.

ثانيا: المدخل

كان كلامنا في الوسائل الوجدانية لإثبات صغرى الدليل الشرعي، فذكرنا التواتر، وانتهينا من البحث في ما يتعلق به من مطالب، ونتكلم اليوم عن الوسيلة الثانية، وهي: الإجماع، فنعرّفه بأنّه إخبار أيضا، ونذكر فرقه عن غيره من الإخبارات؛ ذلك أنّه إخبار حدسي لا حسي كما كان عليه الحال في التواتر.

ثم نتكلم في إفادة الاجماع ثبوت الصدور بحساب الإحتمالات، شأنه في ذلك شأن الإخبارات الحسّية، ثم نذكر التفاوت في تلك الإفادة، وسرعة تولدها بالإجماع، فنذكر خمسة من نقاط التفاوت.

وفي الختام، نصرح بما اتضح من خلال البحث؛ من أنه لا خصوصية ولا موضوعية لعنوان (الإجماع) في حصول الكشف القطعي عن الدليل؛ مادام الأمر مرتبطا بحساب الاحتمالات.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

لكي نصل الى الهدف في ما نحن فيه، وهو توضيح كون الاجماع وسيلة من وسائل احراز صغرى الدليل الشرعي، أي: إحراز صدوره، لابد من الكلام في مجموعة من المقدمات، وهي:

١. تعريف الإجماع

الإجماع بصورة عامة: إتفاق عدد كبير من أهل النظر والفتوى على

حكم شرعي معيّن، وقد مر بنا في الفقه وعالم الاستدلال الكثير من الموارد والمصاديق.

٢. تقسيم الإجماع الى المحصّل والمنقول

سمعنا كثيرا بانقسام الإجماع إلى محصّل ومنقول، فالمحصل: المجموع من متابعة الشخص واستقرائه بنفسه فتاوى الفقهاء، فيستنتج اتفاقهم على حكم شرعي ما.

وأمّا المنقول، فهو ما ينقله بعض الفقهاء من اتفاق واجماع؛ كالإجماعات التي ينقلها الشيخ الطوسي، أو صاحب الجواهر، أو غيرهما.

٣. الإجماع المدركي، ومحتمل المدركية، وغير المدركي

وينقسم الاجماع باعتبار آخر إلى مدركي، ومحتمل المدركيّة، وغير مدركي، فالمدركي: الذي يصرح فيه المجمعون بمدرك فتواهم التي أجمعوا عليها، من أنواع المدارك المختلفة، حتى لو كانت أصلا عمليا.

وأما محتمل المدركية؛ فهو الاتفاق على فتوى بدون التصريح بمدركها، ولكننا نحتمل استنادهم الى مدرك خاص من المدارك، كوجود رواية تطابق ما ذهبوا إليه، وأجمعوا عليه مثلا.

وأما غير المدركي، فهو ما قابل القسمين المتقدمين، فلا تصريح بالمدرك، ولا احتمال له.

٤. وسيلة إحراز صدور الدليل هو الاجماع المحصّل

وعندما نبحث في أن الإجماع يمكن أن يكون وسيلة لإحراز صدور الدليل، فإننا إنما نتكلم عن الاجماع المحصّل لا المنقول؛ فإن البحث في هذا الأخير مجاله البحث في حجّية خبر الواحد؛ بعد كونه إخبارا كما تقدم في المدخل، وهو ما سيأتي بعونه تعالى.

وكذا ليس هو المدركي أو محتمل المدركية من الإجماعات؛ فإن هذين لا يكونان كاشفين عن الدليل الشرعي كشفاً وجدانياً كما هو المقصود في ما نحن فيه؛ بل البحث فيهما يكون بالبحث في المدرك المصرح به أو المحتمل؛ لأنّ المهم في هذه الحالة تقييم حال ذلك المدرك، فقد لا يكون دليلًا تاما عندنا وإن كان دليلًا عندهم.

٥. الوجوه المذكورة في توجيه حجّية الإجماع المحصل

إختلف المحقّقون في كيفية توجيه حجّية الإجماع لإثبات الحكم الشرعي على أقوال:

الأول: حجية الإجماع بقاعدة اللطف

وهو ما ذهب إليه الشيخ الطوسي ﷺ، من أن حجّية الإجماع إنما هي من باب قاعدة اللطف العقلية، التي تقتضي لزوم تدخّل الشارع للحيلولة دون الاجتماع على الخطأ؛ إذ في الاجتماع على الخطأ تضييع للمصالح الحقيقيّة، التي جُعلت الأحكام بتبعها على الناس بصورة كلية، فلابدّ من الحفاظ على تلك المصالح ولو في ضمن بعض الأقوال، فيجب من باب اللطف إلقاء الخلاف بين العلماء؛ وذلك بإظهار الحق ولو لواحد منهم؛ فإذا أجمع الفقهاء على حكم، كشف ذلك عن أنّه هو الحكم الواقعي، وإلا، كان ذلك خلاف اللطف، ويعبّر عن هذا الاجماع عادة بالإجماع اللطفي.

الثاني: حجية الإجماع بالتعبّد الشرعي

بدعوى قيام دليل شرعي على حجّية الإجماع، ولزوم التعبّد بمفاده، كما هو الحال في خبر الثقة، وحيث إن مفاد الإجماع هو الحكم الشرعي، فيثبت ذلك الحكم الشرعي بدليل حجية الاجماع تعبداً؛ إذ هو مفاد الإجماع الذي ألزم الشارع بالتعبّد به بالدليل الشرعي.

الثالث: حجية الإجماع بحديث: «لا تجتمع أمتي على الخطأ»

وهو ما استند اليه أهل السنة، من قوله ﷺ في النبوي المشهور عندهم: «لا تجتمع أمتي على الخطأ»؛ على أساس أنّه إخبار من المعصوم، وشهادة منه بأن الإجماع لا يخالف الواقع، ولا يكون خطأً، أي: إخباره عن عصمة مجموع الأمّة، فإذا اجتمعت الأمّة على شيء، فهذا يعني: أنّه هو الحق والواقع حسب ما أخبر به النبي ﷺ.

الرابع: حجية الإجماع على أساس الكشف عن الدليل الشرعي

وهو ما اعتمده المصنف قدس سره؛ إذ ذهب الى أن حجّية الإجماع إنما هي على أساس ما تقدم في البحث الماضي في التواتر، وهو حساب الاحتمالات؛ على أساس كون الاجماع كاشفاً عن الدليل الشرعي على الحكم الشرعي؛ باعتبار أن المجمعين لا يفتون إلّا بدليل شرعي، فينكشف من خلال الإجماع وجود الدليل الشرعي، وهذا الكشف يقوم على أساس حساب الاحتمالات كما سيأتي توضيحه.

ومن الواضح أن البحث عن حجّية الاجماع طبقا للوجه الأخير هو المفيد في ما نحن فيه من البحث عن وسيلة من وسائل إثبات صغرى الدليل الشرعي، أي: إثبات صدور الدليل من الشارع، وبهذا، يكون من وسائل الإحراز الوجداني للدليل الشرعي، ولأجل كون حجيته على أساس كاشفيته عن الدليل الشرعي، عدّه المصنف قدس سره من وسائل الإحراز الوجداني للدليل الشرعي، ويبحث في المقام عن كيفية كشفه عن الدليل الشرعي، وعرفه بأنه: «إتفاق عدد كبير من أهل النظر والفتوى في الحكم، بدرجة توجب إحراز الحكم الشرعي»، ولم يقتصر على ما بدأنا به هذه المقدمات؛ من قولنا في تعريفه: «إتفاق عدد كبير من أهل

النظر والفتوى في الحكم»؛ باعتبار أننا كنا نتكلم عن الاجماع بصورة عامة كما تقدم.

وبهذا، يتبين أن الاجماع ليس مصدرا من مصادر التشريع كما هو الحال في الكتاب والسنة، وإنما هو مجرد وسيلة لاكتشاف الدليل على الحكم الشرعي، كما سيأتي الآن بالتفصيل بعونه تعالى.

٦. محل الكلام في فتوى الفقيه في مسألة شرعية بحتة

كما لابد من التنبيه هنا على أن محل الكلام في ما نحن فيه، إنما هو في فتوى متعلقها مسألة شرعية بحتة، والمقصود بذلك:

إن معقد الإجماع (المسألة المجمع على حكمها)، يمكن أن يكون على نوعين:

الأول: أن يكون من المسائل التي (لا يمكن) أن يكون دليلها دليلا عقليا، وإنما دليلها دليل شرعي لا غير، كما لو أجمع الفقهاء على وجوب أخذ الماء عند الوضوء باليمنى أولا ثم وضعه في اليسرى لغسل اليمنى؛ فإنه ليس من دليل عقلي على مثل هذه المسألة المخالفة لما قد يراه العقلاء.

الثاني: أن يكون من المسائل التي (يمكن) أن يكون دليلها دليلا عقليا، أي: يمكن أن يُتلقى حكمها من العقل كما يمكن أن يكون دليلها شرعيا، فالوجهان ممكنان.

ومن هذا القبيل: ما لو أجمع الفقهاء على حرمة الصلاة في حالة تزاحم أداء الصلاة وإزالة النجاسة عن المسجد؛ إذ في مثل هذه الحالة، يمكن أن تكون الفتوى بالحرمة كانت على أساس الدليل العقلي؛ من باب اعتماد المجمعين في فتواهم هذه على حكم العقل بالملازمة بين الأمر بالشيء ــ وهو هنا الإزالة ــ وبين النهي عن ضده الخاص ــ وهو

هنا الصلاة ـ وإن كان يحتمل أن تكون فتواهم التي أجمعوا عليها ـ وهي تحريم الصلاة في الحالة التي نحن فيها ـ قد اعتمد على دليل شرعي، من قبيل الرواية مثلا.

ومحل الكلام في جعل الاجماع من وسائل الاثبات الوجداني للدليل، هو القسم الأول من الاجماع؛ إذ في القسم الثاني لا يكشف الإجماع عن الدليل الشرعي؛ بعد وجود المجال لتلقي حكمها من العقل.

حصول اليقين بصدور الدليل الشرعي بواسطة الاجماع

بعد جملة ما تقدم من مقدمات للبحث في ما نحن فيه، نقول:

الإجماع: إتّفاق عدد كبير من المتخصصين من أهل النظر والفتوى في الحكم، بدرجة توجب إحراز الحكم الشرعيّ؛ بتوجيه: إن فتوى الفقيه في مسألة شرعيّة بحتة كما وضحنا قبل قليل، تعتبر إخباراً حدسيّاً عن الدليل الشرعيّ، والإخبار الحدسيّ: هو الخبر المبنيّ على النظر والاجتهاد، في مقابل الخبر الحسّيّ، القائم على أساس المدارك الحسّيّة.

وكما يكون الخبر الحسّيّ ذا قيمة احتماليّة في إثبات مدلوله، كذلك فتوى الفقيه بوصفها خبراً حدسيّاً يحتمل فيه الإصابة والخطأ معاً.

وكما أنّ تعدّد الإخبارات الحسّية يؤدّي بحساب الاحتمالات إلى نموّ احتمال المطابقة للواقع وضآلة احتمال المخالفة، كذلك الحال في الإخبارات الحدسيّة، حتّى تصل إلى درجة توجب ضآلة احتمال الخطأ في الجميع جداً، وبالتالي زوال هذا الاحتمال عمليّاً، أو واقعيّاً، كما كان الحال عليه في التواتر، وهذا ما يسمّى بالإجماع.

نموّ الاحتمال الموافق وتضاؤل مقابله أسرع في التواتر لعوامل

بما تقدم، يتبين أن الإجماع والخبر المتواتر مشتركان في طريقة إثبات

صدور الدليل الشرعي اللفظي؛ إذ كلاهما يعتمد على حساب الاحتمالات، ولكنّهما يتفاوتان في درجة الكشف وسرعته؛ فإنّ نموّ الاحتمال الموافق وتضاؤل احتمال المخالفة أسرع حركةً في التواتر منه في الإجماع؛ وذلك لعدّة أمور، يمكن إبراز أهمّها في ما يلي:

١. أنّ القيمة الاحتماليّة للمفردات في الإجماع أصغر منها في التواتر

إنّ القيمة الاحتماليّة لموافقة الواقع للمفردات في الإجماع ـ أعني: الفتاوى ـ أصغر من القيمة الاحتماليّة للمفردات في التواتر، أي: الإخبارات؛ إذ مقابلها ـ أعني: نسبة وقوع الخطأ في الحدسيّات ـ أكبر من نسبة وقوعه في الحسّيّات.

٢. تعدد مركز الخطأ في الاجماع، واتحاده في التواتر

بمعنى: إن الخطأ المحتمل في مفردات الإجماع ـ وهي الفتاوى ـ لا يتعيّن أن يكون ذا مركز واحد، بينما يكون الخطأ في الأخبار الحسّية منصبّاً على مركز واحد عادةً.

وتوضيحه:

حينما يفتي فقهاء عديدون بوجوب غَسل الشعر في غُسل الجنابة، ويكونون على خطأ مثلًا، قد يكون خطأُ أحدِهم مركزه اعتماده على رواية غير تامّة السند، وخطأُ الآخر مركزه اعتماده على رواية غير تامّة الدلالة، وخطأُ الثالث مركزه اعتماده على أصالة الاحتياط، وهكذا.

وكلّما كان المركز المحتمَل للأخطاء المتعدّدة واحداً أو متقارباً، كان احتمال تراكم الأخطاء عليه أضعف، والعكس بالعكس؛ فمن البعيد أن يخطئ الجميع في قضية واحدة ومحور واحد، وأما في حالة تعدد مراكز الخطأ كما تقدم، فليس من البعيد أن يكون الجميع على خطأ؛ إذ ليس

هناك مركز واحد لكي نقول بأن من البعيد أن يقع الجميع في الخطأ نفسه.

٣. احتمال تأثير الفتوى الأولى بالفتوى الثانية

إن احتمال تأثير الخبر الأوّل (الفتوى الأولى) في الخبر الثاني (الفتوى الثانية) موجود في مجال الأخبار الحدسيّة، نعني: ما تتضمنه الفتاوى من الإخبارات، وغير موجود عادةً في مجال الأخبار الحسّيّة، وهذا يعني: أنّ احتمال الخطأ في الخبر الأوّل يتضمّن في مجال الحدسيّات احتمالًا للخطأ في الخبر الثاني، بينما هو في مجال الحسّيّات حِياديّ تجاه كون الثاني مخطئاً أو مصيباً.

وتوضيح ذلك:

إنّ إخبار كلّ مخبر في مجال الأخبار الحسّيّة معتمد عادة على إحساسه الخاصّ، ولا علاقة لخطأ كلّ واحد منهم بوقوع الاخر في الخطأ، لا سلبا، ولا إيجابا؛ فلا يكون خطأ أحدهم عاملًا مساعداً على وقوع الآخر في الخطأ، ولا على عدم وقوعه في الخطأ وإبعاده عنه، ما يعني: أنّه على تقدير خطأ أحد الناقلين للخبر الحسي، فإن ذلك لن يؤثر أبدا في درجة احتمال خطأ الآخر زيادة أو نقصاناً.

فمثلا: لو فرضنا أن قيمة احتمال خطأ الأوّل كانت (٥٠٪)، وقيمة احتمال خطأ الثاني كانت (٥٠٪) أيضا، فاحتمال خطأ الثاني على تقدير خطأ الأوّل يظلّ على حاله بالدرجة نفسها، وهي (٥٠٪).

وتسمّى الاحتمالات في مثل هذه الحالة بالاحتمالات المطلقة المستقلة كما تقدم، وكما تقدم أيضا، في مثل هذه الاحتمالات لو أردنا التعرّف على قيمة احتمال خطأ الناقلين معاً، أي: مجموع الناقلين، كان

علينا أن نضرب قيمة احتمال خطأ كلٍّ منهما في قيمة احتمال خطأ الآخر، والنتيجة في المثال المذكور تساوي (٢٥٪).

وأمّا في مجال الأخبار الحدسيّة، فإنّ خطأ بعض المخبرين يشكّل عاملا مساعداً على خطأ البعض الآخر، فمثلًا: إذا أخطأ الشيخ الطوسي ﷺ في مسألة معيّنة من حيث الفتوى، كان ذلك عاملًا مساعداً لخطأ من بعده من العلماء في تلك المسألة؛ لقوة شخصية الشيخ وهيبته العلمية، فإذا كانت قيمة احتمال خطأ الشّيخ الطوسي في نفسه (٥٠٪)، وقيمة احتمال خطأ المجتهد الآخر في نفسه (٥٠٪) أيضا، فإن قيمة احتمال خطأ المجتهد الآخر على تقدير خطأ الشيخ الطوسي سوف يبلغ (٧٠٪) مثلا.

وتسمّى الاحتمالات في مثل هذه الحالة الثانية ـ أي: كون الإخبار حدسيا ـ بالاحتمالات المشروطة، وفي هذه الحالة لا يصحّ ضرب (٥٠٪) في (٥٠٪) لمعرفة قيمة احتمال خطئهما معاً كما كنا نعمل في الاحتمالات المستقلة، بل لابدّ من ضرب (٥٠٪)، التي هي قيمة احتمال خطأ الشّيخ الطوسي، في (٧٠٪)، التي هي قيمة احتمال خطأ الآخر على تقدير خطأ الشّيخ الطوسي، فتكون النتيجة (٤٠٪)، وهذه أكبر من نتيجة الضرب في مجال الأخبار الحسّيّة ((٥٠٪) في (٥٠٪)، التي تساوي (٢٥٪)) بخمس عشرة درجة مئويّة.

وبهذا، يظهر أنّ احتمال خطأ الجميع في مجال الأخبار الحسّيّة أسرع إلى الهبوط منه في مجال الأخبار الحدسيّة.

٤. إحراز وجود المقتضي للإصابة في الخبر الحسي دون الحدسي عادة

وأما العامل الرابع من العوامل المؤثرة في كون حصول اليقين والقطع أسرع في الخبر الحسي منه في الحدسي، فهو أنّ احتمال الخطأ في

قضيّة حسّيّة يقترن عادةً بإحراز وجود المقتضي للإصابة، وهو سلامة الحواسّ والفطرة، وينشأ من احتمال وجود المانع عن تأثير المقتضي.

وأمّا احتمال الخطأ في قضيّة نظريّة حدسيّة، فهو يتضمّن أحياناً احتمال عدم وجود المقتضي للإصابة، أي: احتمال كون عدم الإصابة ناشئاً من القصور في القابليات العلمية، لا لعارض من ذهول أو ارتباك بال مثلا.

وبعبارة أخرى: هناك منشأ واحد لاحتمال الخطأ في الخبر الحسي، بينما هناك منشئان في الحدسي.

٥. إحتمال نشوء الأخطاء في الأخبار الحدسيّة من نكتة مشتركة

وهذه النقطة قريبة جدا لما تقدم في العامل الثاني المتقدم، وإليك التوضيح:

إنّ الأخطاء المحتملة في مجموعة الأخبار الحدسيّة، يحتمل نشوؤها من نكتة مشتركة، وأمّا الأخطاء المحتملة في مجموعة الأخبار الحسّيّة، فلا يحتمل فيها ذلك عادةً، بل هي ترتبط في كلّ مخبر بظروفه الخاصّة، وكلّما كان هناك احتمال النكتة المشتركة موجوداً، كان احتمال المجموع أقرب من احتماله في حالة عدم وجودها.

والفرق بين ما تقدم في العامل الثاني وبين ما نحن فيه من العامل الخامس، هو: إنّ الملحوظ في العامل الثاني كان مراكز الأخطاء، وإن كنا قد عبرنا هناك بالمناشئ أحيانا، بينما هو في ما نحن فيه مناشئ الأخطاء لا مراكزها.

والمقصود بمركز الخطأ: المحور الذي أخطأ فيه المخبر، أي: متعلَّق الخطأ، ومصبُّه؛ من قبيل: الاعتماد على رواية غير تامّة سندا، أو على

رواية غير تامّة الدلالة؛ بتخيّل كونها تامّة من هاتين الجهتين، إلى غير ذلك ممّا يخطئ فيه المجتهد في ممارساته الاستنباطية، فإنّ أمثال هذه الأمور تعتبر مراكز للأخطاء لا مناشئ لها، وإن كان قد يعبّر عنها بمناشئ خطأ الفتوى، كما قد يظهر من عبارة المصنف في العامل الثاني السابق الذكر.

بينما المقصود بمنشأ الخطأ: السبب التكوينيّ الذي يؤدّي إلى الخطأ، كضعف البصر، الذي يؤدّي إلى الخطأ في الرؤية، وضعف المستوى العلميّ العام لدى العلماء في عصر معيّن، الذي يؤدّي إلى الخطأ في ممارساتهم الاستنباطية، إلى غير ذلك من الأسباب التكوينيّة التي تؤديّ إلى الخطأ، وليست مصبّا للخطأ.

بعد هذا، نقول: كان الملحوظ في العامل الثاني تعدّد المراكز ووحدتها؛ بتوجيه: أنه كلّما كانت المراكز متّحدة أو متقاربة ـ كما هو الحال في الأخبار الحسّيّة عادةً ـ كان احتمال اجتماع تلك الأخطاء أبعد، وكلّما كانت المراكز متعدّدة ومتباعدة، كما يقع ذلك كثيراً في الأخبار الحدسيّة، كان احتمال اجتماع تلك الأخطاء أقرب.

وأمّا العامل الخامس، فالملحوظ فيه هو تعدّد المناشيء ووحدتها؛ بتوجيه: أنه كلّما احتملنا وحدة المنشأ، أو كان احتمالها أقوى ـ كما في الأخبار الحدسيّة، التي نحتمل تأثّرها جميعاً بظرف اجتماعي واحد ـ كان احتمال اجتماع تلك الأخطاء أقرب. وكلّما لم نحتمل وجود منشأ مشترك للأخطاء، أو كان احتماله أضعف ـ كما هو الحال عادة في الأخبار الحسّيّة ـ كان احتمال اجتماع تلك الأخطاء أبعد.

العوامل الدخيلة في حصول القطع بوسيلة الاجماع

وكما كان هناك مجموعة من العوامل التي كان لها دخل في سرعة

وبطء حصول القطع بصدور الدليل الشرعي بالتواتر، فإن هناك ما يشبه ذلك في الاجماع؛ إذ يتأثّر حساب الاحتمال في الإجماع بعوامل عديدة، منها:

١. نوعيّة المجمعين من الناحية العلميّة والقرب من عصر النصوص

إذ كلما كان الفقيه من الطراز المتقدم، كانت نسبة خطئه أقل، ونسبة موافقته للواقع أكبر، من قبيل: ابن ابي عقيل العماني، والشيخ الصدوق، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي، وغيرهم من ذوي المكانة المرموقة.

وهكذا الحال بالنسبة الى قرب الفقيه من عصر النص؛ فكلما كان قريبا من هذا العصر، قوي احتمال اعتماده على نص، وكلما بعد، ضعف وتضاءل هذا الاحتمال؛ فإن القريب من عصر النص، ربما عثر على دليل شرعي أفتى بموجبه، إلا أن هذا الدليل لم يصل إلينا؛ بسبب الظروف التي عاشها أهل البيت ﭺ، وما تعرض له تراثهم من الإبادة والتعتيم.

٢. طبيعة المسألة المتّفق على حكمها

بمعنى: معقد الاجماع، وكونه من المسائل المترقّب ورود النصّ بشأنها، أو من التفصيلات والتفريعات التي لا يترقب فيها ذلك؛ إذ لو كان معقد الاجماع ومصبه من المسائل المترقب ورود النص فيها، فإنه سيكون للاجماع أو لكل فتوى من الفتاوى قيمة أكبر؛ فمثلا: أصل الحكم بالقصر والتمام في الصلاة، وأن الحكم رخصة أم عزيمة، من المسائل المتوقع ورود النص فيها جدا؛ لأنها مسألة مهمة، يبتلي بها عامة الناس، ولهذا، كانت هذه المسألة مما يترقب قويا أن يصدر دليل شرعي فيها اعتمده المجمعون ولم يصل إلينا، وأما تفصيلات هذه المسألة،

وجزئياتها، ودقائقها، فإنها ليست بالدرجة نفسها التي عليها أصل المسألة، فلا يترقب صدور النص فيها.

٣. درجة ابتلاء الناس بالمسألة وظروفها الاجتماعيّة

فقد يتّفق أنّها بنحو يقتضي توافر الدواعي والظروف المطلوبة لإشاعة الحكم المقابل لو لم يكن الحكم المجمع عليه ثابتاً في الشريعة حقّاً.

فمثلا: مسألة مسح ظاهر القدمين في الوضوء مسألة ابتلائية جدا؛ إذ الصلوات اليومية لوحدها خمسة، فلو أجمع على هذه المسألة خطأ، لكان قد شاع وذاع الحكم المخالف بين الناس.

وخلافا لذلك المسألة غير المبتلى بها كثيرا؛ من قبيل: حرمة صيام عيد الأضحى؛ فإن الإجماع على هذا الحكم لا يمتاز بالقوة المتقدمة للمسألة الابتلائية المتقدمة الذكر.

٤. لحن كلام المجمِعِين في مقام الاستدلال على الحكم

فإن لحن كلام المجمِعِين، واللهجة التي يستعملونها في مقام الاستدلال على الحكم، ومدى احتمال ارتباط موقفهم بمدارك نظريّة موهونة، أي: مدى إثارة كلامهم لاحتمال اعتمادهم على مدرك ضعيف عندنا، كرواية ضعيفة سندا أو دلالة، فهذا مما يضعف قيمة الاجماع وقوته، مما يزيد من احتمال خطأ المجمعين.

إلى غير ذلك من النكات والخصوصيّات.

استكشاف الدليل الشرعيّ من الإجماع مرتبط بحساب الاحتمال

عندما تكلمنا عن العامل الكمي المؤثر في تحقق اليقين بصدور الدليل الشرعي، قلنا: ما دامت القضية قضية حساب للاحتمالات كما تقدم، فإنه ليس هناك عدد خاص من الإخبارات في المقام، وهذا

السؤال لابد من تكراره في المقام، فنسأل: هل يؤثر في حصول القطع والاحراز الوجداني لصدور الدليل بواسطة الاجماع سعة المساحة التي يمثلها المجمعون؛ بحيث يؤثر في ذلك وجود المخالف، أم لا علاقة لذلك بالمقام؟

والجواب:

لما كان استكشاف الدليل الشرعيّ من الإجماع مرتبطاً بحساب الاحتمال كما تقدم، فإنه لن يكون للإجماع بعنوانه (أي: كونه إجماعا على حكم شرعي) أية موضوعيّة فيحصوله؛ إذ قد يتمّ الاستكشاف حتّى مع وجود المخالف؛ إذا كان الخلاف بنحو لا يؤثّر على حساب الاحتمال المقابل، أي: احتمال مخالفة الواقع، وهذا يرتبط إلى درجة كبيرة بتشخيص نوعيّة المخالف، ودقته، وقيمته العلمية، وكذا يرتبط بعصره، وقربه من عصر النص، وكذا بمدى تغلغله في الخطّ العلميّ، وموقعه فيه.

كما أنّه قد لا يكفي الإجماع بحساب الاحتمال للاستكشاف، فتضمّ إليه قرائن احتماليّة اخرى، على نحو يتشكّل من المجموع ما يقتضي الكشف بحساب الاحتمال.

وعلى هذا، فليس الميزان الموضوعي في المقام هو انعقاد ما نسميه بالإجماع، وكون المسألة مما قام عليها الإجماع؛ فليس بإمكاننا أن نقول بأنه متى ما كان الاجماع مستوعبا، أفاد اليقين بصدور الدليل الشرعي، ومتى ما لم يكن كذلك، لم يفد، بل يمكن أن لا يكون الاجماع مستوعبا، ومع هذا يورث القطع بالصدور، وقد يكون مستوعبا، إلا أنه لا يفيد ذلك، وإنما يحتاج الى ما يقويه؛ من قرائن مختلفة يمكن الاستفادة

منها في هذا المجال، من قبيل: ما تقدم في التواتر؛ من نوع القضية المجمع عليها على سبيل المثال.

رابعا: متن المادة البحثية

الإجماع

الإجماعُ: اتّفاقُ عددٍ كبيرٍ من أهلِ النظرِ والفتوى في الحكم؛ بدرجةٍ توجبُ إحرازَ الحكمِ الشرعيِّ[(١)]؛ وذلك أنَّ فتوَى الفقيهِ في مسألةٍ شرعيةٍ بحتةٍ[(٢)]، تعتبرُ إخباراً حدسيّاً عن الدليلِ الشرعيِّ، والإخبارُ الحدسيُّ هو الخبرُ المبنيُّ على النّظرِ والاجتهادِ، في مقابلِ الخبرِ الحسِّيِّ، القائمِ على أساسِ المداركِ الحسِّيةَ[(٣)].

وكما يكونُ الخبرُ الحسِّيُّ ذا قيمةٍ احتماليةٍ في إثباتِ مدلولِه[(٤)]، كذلك فتوى الفقيهِ بوصفها خبراً حدسيّاً يُحتملُ فيه الإصابةُ والخطأُ معاً.

وكما أنّ تعدَّدَ الإخباراتِ الحسِّيةِ يؤدِّي بحساب الاحتمالاتِ إلى نموِّ احتمالِ المطابقةِ وضآلةِ احتمال المخالفة، كذلك الحالُ في الاخباراتِ الحدسيَةِ، حتّى تصلَ إلى درجةٍ توجبُ ضآلةَ احتمالِ الخطأِ في الجميعِ جدّاً، وبالتالي، زوالِ هذا الاحتمالِ عملياً أو واقعياً[(٥)].

---

(١)فهذا هو محل البحث والتحقيق في المقام، وهو الاجماع غير المدركي ولا محتمل المدركية المحصل لا المنقول كما قدمنا قبل الشرح.

(٢)لا يحتمل فيها اعتماد المجمعين على دليل عقلي، كما في وجوب ركعتين في صلاة الصبح مثلا.

(٣)أي: الحواس.

(٤)أي: المخبر به.

(٥)كما كان الأمر عليه في التواتر.

وهذا ما يُسمّى بالإجماع.

فالإجماعُ والخبرُ المتواترُ مشتركان في طريقةِ الإثباتِ بحساب الاحتمالاتِ، ويعتمدُ الكشفُ في كلٍّ منهما على هذا الحساب، ولكنّهما يتفاوتانِ في درجةِ الكشف[(١)]؛ فإنّ نموَّ الاحتمال الموافقِ وتضاؤلَ احتمالِ المخالفةِ أسرعُ حركةً في التواتر منهُ في الإجماع؛ وذلك لعدَّة أمورٍ يمكنُ إبرازُ أهمِّها في النقاط التالية:

الأولى: أنّ القيمةَ الاحتماليةَ للمفرداتِ في الإجماع[(٢)] أصغرُ من القيمةِ الاحتماليةِ للمفرداتِ في التواتر[(٣)]؛ لأنّ نسبةَ وقوعِ الخطأِ في الحدسياتِ أكبرُ من نسبةِ وقوعِه في الحسّياتِ.

الثانية: أنّ الخطأَ المحتملَ في مفرداتِ الإجماعِ لا يتعيّنُ أن يكونَ ذا مركزٍ واحدٍ، بينما يكونُ الخطأُ في الأخبار الحسّيةِ منصبّاً على مركزٍ واحدٍ عادةً؛ فحينما يُفتي فقهاءُ عديدون بوجوبِ غَسل الشعرِ في غُسلِ الجنابةِ، ويكونون على خطأٍ مثلًا، قد يكونُ خطأُ أحدِهم ناشئاً من اعتمادِه على روايةٍ غيرِ تامّةِ السند، وخطأ الآخرِ ناشئاً من اعتمادِه على روايةٍ غيرِ تامّةِ الدلالةَ، وخطأُ الثالث ناشئاً من اعتمادِه على أصالةِ الاحتياطِ، وهكذا. وكلّما كان المركزُ[(٤)] المحتملُ للأخطاءِ المتعدِّدةِ واحداً

---

(١)وسرعة تولد القطع بالدليل الشرعي.

(٢)وهي الفتاوى.

(٣)وهي الأخبار.

(٤)فالتعبير هنا وإن كان بالمناشئ، إلا أن المقصود هو هذا الذي يقوله المصنف هنا، ويعبر عنه بقوله: «وكلّما كان المركزُ»، وهو (مركز الأخطاء)، وهذا هو الفرق بين هذه النقطة وما سيأتي من النقطة الخامسة. فانتبه.

أو متقارباً، كان احتمالُ تراكمِ الأخطاء عليه أضعفَ، والعكسُ صحيحٌ.

الثالثةُ: أنّ احتمالَ تأثيرِ الخبرِ الأوّل[١]في الخبرِ الثاني[٢]موجودٌ في مجالِ الأخبارِ الحدسيةِ، وغيرُ موجودٍ عادةً في مجالِ الأخبارِ الحسّيةِ، وهذا يعني أنّ احتمالَ الخطإِ في الخبرِ الأوّل[٣]يتَضمَّنُ في مجالِ الحدسياتِ احتمالًا للخطإِ في الخبرِ الثاني[٤]، بينما هو في مجالِ الحسّياتِ حياديٌّ تجاهَ كونِ الثاني مخطئاً أو مصيباً.

الرابعةُ: أنّ احتمالَ الخطإِ في قضيةٍ حسّيةٍ يقترنُ ـ عادةً ـ بإحرازِ وجودِ المقتضي للإصابةِ، وهو سلامةُ الحواسِّ والفطرةِ، وينشأُ من احتمالِ وجودِ المانعِ عن تأثيرِ المقتضي[٥]، وأمّا احتمالُ الخطإِ في قضيةٍ نظريةٍ حدسيةٍ، فهو يتضمّنُ أحياناً احتمالَ عدمِ وجودِ المقتضي للإصابة، أي: احتمالَ كونِ عدمِ الإصابةِ ناشئاً من القصورِ، لا لعارضٍ من قبيلِ الذهولِ أو ارتباكِ البالِ[٦].

---

(١)أي: الفتوى الأولى، وليس الخبر، وإنما عبر بالخبر لأن الفتوى تتضمن الاخبار والخبر عن وجود الدليل وصدوره كما تقدم.

(٢)الذي تتضمنه الفتوى الثانية.

(٣)الذي تضمنته الفتوى الأولى.

(٤)الذي تضمنته الفتوى الأولى؛ لاحتمال تأثر هذه الفتوى بالفتوى الأخرى التي سبقتها؛ فمجرد هذا الاحتمال يؤثر في قيمة احتمال خطأ الخبر الثاني الذي تضمنته الفتوى اللاحقة للعامل المتأخر في الافتاء.

(٥)فاحتمال الخطأ ينحصر هنا في احتمال وجود المانع من موافقة الخبر للواقع.

(٦)الذهول وارتباك البال مثالان للعارض لا للقصور من الأساس؛ فإن المقصود بالقصور ضعف القابلية العلمية من الأساس، أي: القصور في مقتضي الدقة، وأما الذهول والارتباك، فهما مجرد مانعين لو وجدا.

الخامسةُ: أنّ الأخطاءَ المحتملةَ في مجموعةِ الأخبارِ الحدسيةِ يحتملُ نشوؤها من نكتةٍ مشتركةٍ، وأمّا الأخطاءُ المحتملةُ في مجموعةِ الأخبارِ الحسّيةِ، فلا يُحتملُ فيها ذلك عادةً؛ بل هي ترتبطُ في كلٍّ مخبرٍ بظروفِهِ الخاصّةِ، وكلّما كان هناك احتمالُ النكتةِ المشتركةِ موجوداً، كانَ احتمالُ المجموعِ أقربَ من احتمالِه في حالةِ عدمِ وجودِها.[١]

ويتأثّرُ حسابُ الاحتمال في الإجماع بعواملَ عديدة:

منها: نوعيةُ العلماءِ المتَّفقينَ من الناحيةِ العلميةِ، ومن ناحيةِ قربِهم مِن عصرِ النصوص.[٢]

ومنها: طبيعةُ المسألةِ المتَّفق على حكمِها؛ وكونُها مِن المسائلِ المترقَّبِ ورودُ النصِّ بشأنِها[٣]، أوَ مِن التفصيلاتِ والتفريعات.

ومنها: درجةُ ابتلاءِ الناسِ بتلك المسألةِ، وظروفِها الاجتماعية؛ فقد يتَّفقُ أنّها بنحوٍ يقتضي توافرُ الدواعي والظروفِ إشاعةَ الحكمِ المقابلِ لو لم يكن الحكمُ المجمعُ عليه ثابتاً في الشريعةِ حقّاً.

ومنها: لحنُ كلامِ أولئك المجمعينَ في مقام الاستدلالِ على الحكم، ومدى[٤]احتمالِ ارتباطِ موقفِهم بمداركَ نظريةٍ موهونةٍ.

إلى غيرِ ذلكَ من النكاتِ والخصوصيات.

---

(١)وقد أوضحنا الفرق بين هذه النقطة وما تقدم في النقطة الثانية؛ فقلنا: إن الملحوظ هنا هو (مناشئ الخطأ)، بينما كان هناك (مراكز الخطأ).

(٢)فكلما كان العالم أدق وأبرز، أو كان أقرب الى عصر النص، كان احتمال الخطأ في فتواه أقل، وكانت نسبة الكشف عن دليل أكبر.

(٣)كأصل القصر والتمام في السفر مثلا.

(٤)هذا عطف تفسير لما قبله، كما أوضحنا في الشرح.

ولما كان استكشافُ الدليلِ الشرعيِّ من الإجماعِ مرتبطاً بحساب الاحتمال، لم يكن للإجماع بعنوانه موضوعيةٌ في حصوله[١]؛ فقد يتمُّ الاستكشافُ حتّى مع وجودِ المخالفِ؛ إذا كان الخلافُ بنحوٍ لا يؤثّرُ على حسابِ الاحتمال المقابل[٢]، وهذا يرتبطُ إلى درجةٍ كبيرةٍ بتشخيص نوعيةِ المخالفِ[٣]، وعصرِه[٤]، ومدى تغلغلِه في الخطِّ العلميِّ[٥]، وموقعِه فيه.

كما أنّه قد لا يكفي الإجماعُ بحسابِ الاحتمال للاستكشاف[٦]، فتُضمُّ إليه قرائنُ احتماليةٌ أخرى[٧] على نحوٍ يتشكّلُ مَن المجموعِ ما يقتضي الكشفَ بحسابِ الاحتمال.

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأول

تأمل النصّين التاليين، وحاول أن تستفيد منهما في الاستشهاد على بعض ماورد في البحث:

١ـ «إن احتمال اقتران موت زيد بموت عمر، وبموت بكر، وبموت خالد، وغيرهم في وقت واحد، يقل ضعفه حينما نعرف مثلا أنهم كانوا

---

(١)أي: حصول الكشف، أو قل: ثبوت صغرى الدليل الشرعي محل الكلام.

(٢)للمخالف.

(٣)وقيمته العلمية.

(٤)وكونه متأخرا مثلا بعيدا عن عصر النص.

(٥)وتسلطه على المباني والقواعد.

(٦)فليس من قاعدة تقول بأنه كلما تحقق الاجماع تحقق الكشف عن الدليل الشرعي، وإنما هو تابع لجملة القواعد والعوامل التي تقدمت.

(٧)كمخالفة المسألة المجمع عليها لاتفاق العامة مثلا.

في سيارة واحدة، وأنه من المحتمل موتهم جميعا بحادث اصطدام».

٢ـ وفي الجواهر: «ولا يجوز أن يقرأ في الفرائض شيئا من سور العزائم؛ للإجماع في الغنية، والتذكرة، و...، بل لا أجد فيه خلافا إلا من المحكي عن الإسكافي، الذي لا يعتد بخلافه بين الأصحاب».[1]

التطبيق الثاني

قال السيد الشهيد ﷺ في بحوثه في شرح العروة الوثقى، تعليقا على حكم صاحب العروة بنجاسة الكافر بكل أقسامه ـ مع بعض التصرف ـ: «وقد استُدل للنجاسة بالإجماع ...، ومن أن حجية هذا الإجماع [كأي إجماع] تستند إلى كونه سببا لليقين أو الإطمئنان بثبوت معقده شرعا على أساس حساب الإحتمالات، وكونه تجميعا لقرائن احتمالية [الفتاوى] يحصل من تراكمها الإطمئنان، ولهذا، يجب أن نلحظ مجموع القرائن التي لها دخل في إيجاد هذا الإطمئنان إثباتا ونفيا...وليس الإجماع بعنوانه موضوعا للحجية شرعا لئلا يتوقف العمل به على ملاحظة تلك القرائن».[2]

سادسا: خلاصة البحث

١ـ الإجماع وسيلةٌ أخرى من الوسائل الوجدانية لإثبات الصدور.

٢ـ وهو اتفاق عدد كبير من أهل النظر والفتوى في الحكم، بدرجة توجب إحراز الحكم الشرعي.

٣ـ كل فتوى من الفتاوى الداخلة في الاجماع تعتبر إخبارا ـ وإن كان حدسيا ـ عن الدليل على الحكم الشرعي، وما دامت كذلك، فيمكن التعامل مع الإخبارات الكثيرة بحساب الإحتمالات، لنصل إلى احتمال ضئيل جدا

---

(١)الجواهر، ج٩، ص٣٤٣.

(٢)بحوث في شرح العروة الوثقى، ج٣، ص٢٣٨ـ٢٣٩.

للمخالفة، يزول عمليا أو واقعيا، كما كان الحال عليه في التواتر.

٤ـ سرعة حصول القطع بالدليل الشرعي أسرع في التواتر منه في الاجماع؛ لعدة أمور، منها:

الأول: إن قيمة احتمال الصدق وعدم الخطأ في الفتاوى أقل؛ لأنها أخبار حدسّية لا حسية.

الثاني: إن الخطأ المحتمل في مفردات الإجماع (الفتاوى) لا يتعيّن أن يكون ذا مركز واحد، خلافا للأخبار الحسّية، وكلما كان المركز المحتمل للاخطاء المتعددة واحدا أو متقاربا، كان احتمال تراكم الأخطاء عليه أضعف، والعكس صحيح.

الثالث: إن احتمال تأثير الخبر الأول في الخبر الثاني موجود في مجال الأخبار الحدسية، وغير موجود عادة في مجال الأخبار الحسية.

الرابع: إن إحتمال الخطأ في الخبر الحسّي ينشأ عادة من حصول المانع، وأما حصوله من عدم المقتضي، فهو قليل جدا، بخلاف الخبر الحدسي؛ فإنه قد ينشأ من عدم المقتضي أيضا.

الخامس: إن الأخطاء المحتملة في مجموعة الأخبار الحدسية يحتمل نشوؤها من نكتة مشتركة، بخلاف الأخبار الحسية عادة.

٥ـ من جملة العوامل التي تؤثر في حساب الإحتمالات في الإجماع: طبيعة المسألة المجمع عليها، ودرجة ابتلاء الناس بها، ولحن كلام المجمعين عليها.

٦ـ ليس للإجماع موضوعية في حصول الكشف والإثبات؛ بعد أن كان بحساب الإحتمالات، ومعنى هذا: إنه قد يحصل حتى مع وجود مخالف، نعم، نوعية هذا المخالف لها دخالة كبيرة في ذلك، كما أنه يعني: إنه قد لا

يكفي الإجماع للكشف، فنضم له قرائن إضافية ليتم ذلك.

سابعا: إختبارات

أ. إختبارات تعليمية تعلّمية

١ـ عرّف الإجماع، ذاكرا فرقه عن الخبر الحسّي.

٢ـ كيف يمكن أن يكون الإجماع وسيلة لإثبات الصدور؟

٣ـ ما الغرض من ذكر المصنف لكلمة «بحتة» في أول البحث؟

٤ـ ذكر المصنف ﷺ أن القيمة الإحتمالية للمفردات في الإجماع أصغر منها في التواتر، ما معنى ذلك؟

٥ـ كيف يؤثر كون الخطأ المحتمل في مفردات الإجماع لا يتعين أن يكون ذا مركز واحد بخلاف الإخبارات الحسّية، في حصول اليقين بصورة أبطأ في الإجماع؟

٦ـ كيف يتأثر حساب الإحتمالات بنوعيّة العلماء المتفقين من الناحية العلمّية، ومن ناحية قربهم من عصر النص؟ وما وجه ذلك؟

٧ـ ما المقصود بعدم كون الإجماع بعنوانه موضوعا لحصول استكشاف الدليل الشرعي من الإجماع؟ وما الذي يترتب على ذلك؟

ب. إختبارات منظوميّة

١ـ عندما نراجع كلام المصنف ﷺ في التواتر، نجده يقول: «ولا توجد هناك درجة معيّنة للعدد الذي يحصل به ذلك ...»، بينما نجده هنا يقول: «الإجماع: إتفاق عدد كبير...»، ما الوجه في هذا الاختلاف؟

٢ـ هل يعني وجودُ الفروق المذكورة في البحث بين التواتر والإجماع: أن التواتر حجة، بينما الإجماع ليس بحجة؟ ولماذا؟

٣ـ عندما نقول: إن الإجماع حجة على أساس حساب الإحتمالات،

فما معنى ذلك بالضبط؟

٤ـ هل يكشف الإجماع عن الحكم الشرعي، أم عن الدليل على ذلك الحكم؟ كيف ذلك؟ وما الفرق الذي يترتب على الجواب؟

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف ﭭ.

٢ـ مباحث الأصول (الحائري)، ج٢، ص٢٧٧ وما بعدها.

٣ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص٣١٥ وما بعدها.

٤ـ الأسس المنطقية للإستقراء، للمصنف ﭭ، بحث حساب الإحتمالات.

٥ـ تهذيب الأصول، للسيد الإمام ﭭ، ج٢، ص٩٨ وما بعدها.

٦ـ بحوث في شرح العروة الوثقى، ج٣، ص٢٣٨ـ٢٣٩.

٧ـ جواهر الكلام، ج٩، ص٣٤٣.

البحث رقم (٧١)

إثباتُ صغُرى الدليل الشرعي (٣)

أولا: حدود البحث

من قوله: «سيرةُ المتشرعة» ص١٥٣.

إلى قوله: «الإحرازُ الوجدانيُّ للدليل الشرعيِّ غيرِ اللفظي» ص١٥٥.

ثانيا: المدخل

ذكرنا أنّ وسائل إثبات صدور الدليل الشرعي الوجدانية الرئيسية ثلاثة، وقد انتهينا إلى الآن من التواتر، والإجماع، ووصلت النوبة إلى الوسيلة الثالثة، وهي: سيرة المتشرِّعة، فنتعرض إلى تعريفها، وفرقها عن السيرة العقلائية في الحقيقة والكشف، وإلى حجيتها عن طريق حساب الإحتمالات، وأنها تناظر الإجماع في ذلك، وإلى أنها كثيرا مّا تشكل حلقة وسيطة بين الإجماع والدليل الشرعي، على ما سيأتي توضيحه في البحث بعونه تعالى.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

من جملة أبرز وسائل الاثبات الوجداني للدليل الشرعي اللفظي، هو سيرة المتشرّعة، التي تناظر الإجماع من هذه الناحية.

المراد بسيرة المتشرّعة الكاشفة عن الدليل الشرعي

المقصود بسيرة المتشرعة: العادة والديدن الذي جرى عليه المتشرعة بما هم متشرعة، أي: المتمسكون بالشريعة، والمطبقون لها في عصر المعصوم أو قريبا منه، بما أنهم أناس يهتمون في كل أفعالهم وتروكاتهم بتطبيق الشريعة، وبكون تفاصيل حياتهم متطابقة مع الموقف الشرعي، من قبيل: أصحاب الأئمة المرموقين، كزرارة، ومحمد بن مسلم، وأبي

بصير، وغيرهم.

هذه هي سيرة المتشرعة محل البحث.

وإنما قلنا: سيرة المتشرعة بما هم متشرعة؛ من باب أن سيرتهم قد تكون ناشئة من الحكم الشرعي، وقد تكون ناشئة من كونهم عقلاء، وتوضيح ذلك:

إنّ العقلاء المعاصرين للمعصومين مثلا، إذا اتّجهوا إلى سلوك معيّن، فتارةً، يسلكونه بما هم عقلاء؛ كسلوكهم القائم على التملّك بالحيازة مثلًا، وأخرى يسلكونه بما هم متشرّعة؛ كمسحهم القدم في الوضوء ببعض الكفّ مثلًا. والأوّل هو السيرة العقلائيّة، والثاني سيرة المتشرّعة، ومحل الكلام في ما نحن فيه من وسائل إثبات وجداني لصدور الدليل الشرعي هو النوع الثاني من السيرة، وهو سيرة المتشرعة.

الفرق بين السيرتين: العقلائية والمتشرعية

تقدم الفرق بين السيرتين: المتشرعية والعقلائية في الحقيقة؛ فكلتاهما سلوك للعقلاء، لكن هذا السلوك لو كان للعقلاء بما هم عقلاء، فهي السيرة العقلائية، وإن كان لهم بما هم متشرعة، فهي المتشرعية.

إلا أن المهم هنا بعد أن أوضحنا الفرق بين السيرتين من حيث الحقيقة، هو بيان الفرق بينهما من حيث ما يرتبط بما نحن فيه من البحث، وهو كون السيرة من وسائل الاثبات الوجداني لصغرى الدليل الشرعي، أي: إثبات صدوره، فنقول:

الفرق بينهما: أنّ العقلائية لا تكون بنفسها كاشفةً عن موقف الشارع، وإنّما تكشف عن ذلك ببركة إمضائها من قبل المعصوم، المكتَشَف بواسطة سكوته عن تلك السيرة، وعدم ردعه العقلاء عنها، وقد تقدم

ذلك بالتفصيل.

وأمّا سيرة المتشرّعة، فبالإمكان اعتبارها بنفسها كاشفةً عن الدليل الشرعيّ، فتكون مفيدة في ما نحن فيه في إثبات الصدور، بتوجيه: أنّ المتشرّعة حينما يسلكون سلوكاً بوصفهم متشرّعة كما قلنا، يجب أن يكونوا قد تلقوا ما اعتمدوا عليه في سيرتهم تلك من الشارع، نعم، هناك في مقابل ذلك احتمال أن يكون السلوك المذكور مبنيّاً على الغفلة عن الاستعلام، أو الغفلة في فهم الجواب على تقدير الاستعلام، إلا أن هذا الاحتمال يضعُفُ بحساب الاحتمال كلّما لوحظ شمول السيرة، وتطابق عدد كبير من المتشرّعة عليها.

وبعبارة أخرى:

إنّ المتشرّعة حينما يكون لهم سيرة ما، فهناك أربعة احتمالات في منشأ هذه السيرة:

الأوّل: الشارع

وهذا هو مقتضى سلوكهم بما هم متشرّعة.

الثاني: الوازع النفسي

بمعنى: أن يكون سلوكهم في عادتهم التي هم عليها الان قد نشأ من قبل أنفسهم، ومن دون الرجوع إلى المعصوم وسؤاله، إمّا عمداً، وإما غفلةً عن السؤال.

الثالث: الخطأ في فهم الجواب

بمعنى: أن تكون سيرتهم بعد الاستعلام من الشارع، ولكن المشكلة هي أنهم فهموا الحكم الذي أجاب به المعصوم خطأً.

الرابع: تعمد مخالفة المعصوم

وتقوم فكرة كاشفيّة سيرة المتشرّعة عن الدليل الشرعي على أول الاحتمالات الأربعة المتقدمة دون الاحتمالات الثلاثة الأخرى؛ فإن المعيِّن لهذا الاحتمال دون غيره هو حساب الاحتمالات، وحكمه في المقام؛ وذلك لضعف الاحتمالات الثلاثة الأخرى؛ فإن هذه الاحتمالات تبعد بعد فرض كوننا نتكلم عن متشرعة، ومن الطراز الأول، فإن تعمّد المتشرّعة عدم الاستعلام من الشارع غير وارد؛ إذ كيف وهم متشرعة أمثال: زرارة، ومحمّد بن مسلم، وغيرهم من أصحاب الأئمّة ﰏ؟!

وأمّا ادّعاء غفلتهم عن الاستعلام من المعصوم، فهو ضعيف بحساب الاحتمال أيضا؛ فإن السيرة كلّما كانت عامّة، وشاملة لعدد أكبر من المتشرّعة، كان احتمال موافقتها للدليل الشرعي أقوى؛ فإن سلوك أحد المتشرّعة له قيمة احتمالِ غفلةٍ معينٍ، فإذا جاء الثاني، والثالث، والرابع، وهكذا، من المتشرعة، فإن هذا الاحتمال يضعف شيئا فشيئا، إلى أن يصل الى درجة ضئيلة جدا، فيكون معدوما عمليا، أو واقعا، كما تقدم في التواتر والإجماع.

وأمّا الاحتمال الثالث، فالموقف منه هو الموقف المتقدم في الثاني؛ فإنّ احتمال الخطأ في الفهم يضعف شيئا فشيئا بحساب الاحتمال كما تقدم قبل قليل؛ لا سيما مع ملاحظة افتراض شمول السيرة، وتطابق عدد كبير من المتشرّعة عليها.

والحال أوضح بالنسبة الى الاحتمال الرابع؛ فإنه احتمالُ يكاد يكون معدوما؛ كيف وهم خيرة الأصحاب، وفيهم الفقهاء والعارفون؟!

وبضعف الاحتمالات الثلاثة المتقدمة، يتبين قوة الاحتمال الأوّل حسب حساب الاحتمالات، ويتم بذلك اعتبار السيرة المتشرعية وسيلة

من وسائل الإثبات الوجداني للدليل الشرعي اللفظي.

سيرة المتشرّعة تكشف عن الدليل الشرعي على أساس حساب الاحتمال

مما تقدم، يمكن أن نقول بأن سيرة المتشرّعة تناظر الإجماع؛ لأنّهما معاً يقومان في كشفهما على أساس حساب الاحتمال، وإن كان هناك فرق، فإنما هو من باب أنّ الإجماع يمثّل موقفاً فتوائيّاً نظريّاً للفقهاء، وهذا الموقف يتضمن الدليل الشرعي، بينما تمثل سيرة المتشرعة سلوكاً عمليّاً دينيّاً للمتشرّعة، لابد فيه من اعتماد المتشرعة في هذا السلوك على الدليل الشرعي؛ فهي تكشف عن الدليل بطريق كشف المعلول عن علته.

سيرة المتشرّعة حلقة وسيطة بين الإجماع والدليل الشرعيّ

وكثيراً ما تشكّل سيرة المتشرّعة بالمعنى المذكور في المقام الحلقة الوسيطة بين الإجماع والدليل الشرعيّ؛ بمعنى: أنّ تطابق أهل الفتوى على حكم مع عدم كونه منصوصاً في ما بأيدينا من نصوص، يكشف بظنٍّ غالب اطمئنانيٍّ عن تطابق سلوكيٍّ وارتكازيٍّ من المتشرّعة المعاصرين لعصر النصوص، وهذا بدوره يكشف عن الدليل الشرعيّ.

وبكلمة أخرى: الإجماع يكشف عن رواية غير مكتوبة، ولكنّها معاشة سلوكاً وارتكازاً بين عموم المتشرّعة.

رابعا: متن المادة البحثية

سيرة المتشرّعة

ويناظرُ الإجماعَ السيرةُ المعاصرةُ والقريبةُ من عصرِ المعصومينَ عليهم السلام[1] للمتشرِّعةِ بما هُم مُتشرِّعةٌ.

---

(١)وكلما بعدت عن عصر المعصومين، كلما كبر احتمال اعتمادها على غير الدليل

وتوضيحُ ذلك: أنّ العقلاءَ المعاصرينَ للمعصومين[١] إذا اتَّجهوا إلى سلوكٍ معيَّن[٢]، فتارةً، يسلُكونه بما هُم عقلاء؛ كسلوكِهم القائم على التملُّكِ بالحيازةِ مثلًا، وأخرى، يسلكونه بما هم متشرعةٌ؛ كمسحِهم القدمَ في الوضوء ببعضِ الكفِّ مثلًا. والأوّلُ هو السيرةُ العقلائيةُ، والثاني سيرةُ المتشرِّعة[٣].

والفرقُ بين السيرتين: أنّ الأولى لا تكونُ بنفسها كاشفةً عن موقفِ الشارع[٤]، وإنّما تكشفُ عن ذلك بضمِّ السكوتِ[٥] الدالِّ على الإمضاء[٦] كما تقدَّم، وأمّا سيرةُ المتشرِّعة، فبالإمكانِ اعتبارُها بنفسِها كاشفةً عن الدليلِ الشرعيِّ؛ على أساسِ أنّ المتشرِّعةَ حينما يسلُكون سلوكاً بوصفهم متشرِّعةً[٧]، يجب[٨] أنَ يكونوا متلقّينَ ذلك من الشارع.

وهناك في مقابلِ ذلك احتمالُ أن يكونَ السلوكُ المذكورُ مبنيّاً على الغفلةِ عن الاستعلامِ، أو الغفلةِ في فهمِ الجوابِ على تقديرِ الاستعلام[٩]،

الشرعي.

(١)أو القريبين من عصره عليه السلام.

(٢)أي: إذا انعقدت سيرتهم على هذا السلوك.

(٣)محل الكلام.

(٤)أي: عن الحكم الشرعي الكاشف بدوره عن الدليل عليه.

(٥)أي: سكوت المعصوم.

(٦)فالامضاء هو الدليل كما قلنا في محله.

(٧)أي: باعتبارهم متشرعة، كما تقدم.

(٨)أي: يلزم.

(٩)ذكرنا في الشرح ثلاثة احتمالات لمنشأ السيرة المتشرعية، وأبطلنا غير الأول منها. فراجع.

غيرَ أنّ هذا الاحتمالَ[١] يضعفُ[٢] بحسابِ الاحتمالِ كلّما لوحظَ شمولُ السيرة، وتطابقُ عددٍ كبيرٍ من المتشرّعةِ عليها، ومِن هنا، قلنا: إنّ سيرةَ المتشرّعةِ تناظرُ الإجماعَ؛ لأنّهما معاً يقومان في كشفِهما على أساس حسابِ الاحتمال، غير أنّ الإجماعَ يمثّلُ موقفاً فتوائياً نظرياً للفقهاء[٣]، والآخرُ يمثّلُ سلوكاً عملياً دينياً للمتشرّعة[٤].

وكثيراً ما تشكِّلُ سيرةُ المتشرِّعةِ بالمعنى المذكور الحلقةَ الوسيطةَ بين الإجماعِ والدليلِ الشرعيِّ؛ بمعنى: أنّ تطابقَ أهلِ الفَتوى على حكمٍ مع عدمِ كونه منصوصاً في ما بأيدينا من نصوصٍ، يكشفُ بظنٍّ غالبٍ اطمئنانيٍّ عن تطابقِ سلوكيٍّ وارتكازيٍّ من المتشرّعة المعاصرين لعصرِ النصوص، وهذا بدورِه يكشفُ عن الدليل الشرعيّ.

وبكلمةٍ أخرى: إنّ الإجماعَ المذكورَ يكشفُ عن روايةٍ[٥] غيرِ مكتوبةٍ، ولكنّها معاشةٌ سلوكاً وارتكازاً بين عموم المتشرّعة.

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأول

لو علمنا بأن سيرة مّا للعقلاء إنّما هي سيرة لهم بما هم عقلاء، فهذه سيرة عقلائية لا متشرعية، وكذا لو أحرزنا أنها لهم بما هم متشرعة؛ فهي سيرة متشرعيّة، وينطبق عليها ما ذكرناه في بحثنا، ولكن، ماذا نفعل لو

---

(١)المقصود الاحتمالين الثاني والثالث في الشرح، وكذا الاحتمال الرابع الذي لم يذكره المصنف وذكرناه.

(٢)أي: بالتدريج.

(٣)كاشفا عن الدليل المعتمد من قبل المجمعين.

(٤)كاشفا عن الدليل المعتمد من قبل المتشرعة.

(٥)عبرنا بالرواية لأن الكلام في الدليل الشرعي اللفظي.

احتملنا كلا الأمرين، كسيرة العقلاء المتشرّعة على العمل بأخبار الآحاد؟

فكر، قبل أن تراجع جواب ذلك في بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص٢٤٧ـ٢٤٨، وبيع الإمام الخميني قدس سره، ج٤، ص١٣».

التطبيق الثاني

تأمل النص التالي، وجد علاقته بما مرَّ عليك في البحث، مركزا على ما يشترطه السيد الخوئي في السيرة المتشرعية لتكون حجة:

قال السيد الخوئي قدس سره في «الإجتهاد والتقليد» ـ تعليقا على قوله في العروة في المسألة ١٣: «إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة، يتخير بينهما» ـ: «ما يمكن أن يستدل به على ذلك وجوه:

السيرة العقلائية: بدعوى...، ويدفعه: إنه إن أُريدَ بالسيرة سيرةُ العقلاء، فهي دعوى باطلة...، وإن أُريد بالسيرة سيرةُ المتشرعة، فهي على تقدير ثبوتها ـ ولم تثبت ـ لم يحرز كونها متصلة بزمان المعصومين عليهم السلام؛ إذ من أخبرنا أن مجتهدين كانا في الفضيلة على حد سواء، وعملت المتشرعة على فتوى كليهما مخيرا، ولم يردع الأئمة عن فعلهم ذلك، لنستكشف بذلك أن السيرة ممضاة من قبلهم، وهي التي وصلت إلينا يدا بيد؟! بل من الجائز أن تكون السيرةـ على تقدير كونها كذلك ـ ناشئة من فتوى المفتين من أصحابنا بالتخيير».[1]

سادسا: خلاصة البحث

١ـ تعرّضنا في هذا البحث إلى الوسيلة الثالثة من الوسائل الوجدانية

---

(١)التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الفقهية)، العلامة الميرزا علي الغروي التبريزي، ص١٦٧ـ ١٦٨.

لإثبات صدور الدليل الشرعي، وهي: السيرة المتشرعيّة، وهي سيرة معاصرة، أو قريبة من عصر المعصوم عليه السلام، من العقلاء بما هم متشرعة لا بما هم عقلاء، وهذا هو الفارق في حقيقة كل من السيرة المتشرعية والسيرة العقلائية.

٢ـ وهناك فرق آخر بين السيرتين في طريقة كشفهما عن الدليل الشرعي؛ فإن السيرة المتشرعية تكشف عن هذا الدليل بنفسها على أساس حساب الإحتمالات، بينما السيرة العقلائية ليست كذلك، بل تكشف عن ذلك الدليل بضم السكوت الدال على الإمضاء.

٣ـ وكذا ذكرنا أن السيرة تناظر الإجماع؛ لأنهما معا يقومان في كشفهما عن الدليل الشرعي على أساس حساب الإحتمال، غايته أن الإجماع يمثل موقفا فتوائيا نظريا للفقهاء، والسيرة تمثل موقفا عمليا دينيا للمتشرعة.

٤ـ السيرة تمثل حلقة وسيطة بين الإجماع والدليل الشرعي، بمعنى: أن الإجماع يكشف عن رواية مكتوبة، ولكنها معاشة سلوكا، وسيرة، وارتكازا بين عموم المتشرّعة.

سابعا: إختبارات

أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ ما المقصود بسيرة المتشّرعة بما هم متشرعة؟

٢ـ ما الفرق بين سيرة المتشرعة والسيرة العقلائية من حيث الكشف عن الدليل الشرعي؟

٣ـ كيف نطبق حساب الإحتمالات على سيرة المتشرعة لإثبات صغرى الدليل الشرعي؟

٤ـ ما المقصود بأن سيرة المتشرعة تشكل الحلقة الوسيطة بين الإجماع والدليل الشرعي؟

ب. إختبارات منظوميّة

١ـ لماذا اشترطنا في سيرة المتشرعة كونها معاصرة أو قريبة من عصر المعصومين؟

٢ـ ألا يمكن أن نقول: إن كل سيرة متشرعيّة معاصرة للمعصوم؛ بعد وجود إمام العصر ﻋﺠﻞ الله تعالى فرجه الشريف؟

٣ـ كيف نميز أن سلوكا مّا للعقلاء المعاصرين، إنّما هو سلوك لهم بما هم عقلاء، أو بما هم متشرعة؟

٤ـ بماذا يفيدنا إثبات صدور الدليل بالسيرة المتشرعية؟! ألا يكفي انعقاد نفس السيرة دليلا على الحكم الشرعي؟!

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف قدس سره.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص٢٣٨وما بعدها.

٣ـ كتاب البيع، السيد الإمام قدس سره، ج٤، ص١٣.

٤ـ التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الفقهية)، العلامة الميرزا علي الغروي التبريزي، ص١٦٧ـ ١٦٨.

البحث رقم (٧٢)

إثباتُ صغُرى الدليل الشرعي (٤)

أولا: حدود البحث

من قوله: «الإحرازُ الوجدانيُّ للدليل الشرعيِّ غيرِ اللفظيِّ» ص١٥٥.

إلى قوله: «وأمّا سُكوتُ المعصوم» ص١٥٨.

ثانيا: المدخل

ما كنا نتكلم عنه من وسائل إحراز صغرى الدليل الشرعي، كان موضوعه ـ كما رأينا ـ هو الدليل الشرعي اللفظي، وهو ما نبهنا عليه هنا وهناك، فماذا عن الإثبات الوجداني للدليل الشرعي غير اللفظي؟

جواب هذا السؤال هو ما نحاول تشخيصه فنيا في مجموعة البحوث التي بين أيدينا، ولنبدأ بالسيرة العقلائية.

مرّ بنا أن دليل السيرة العقلائية يعتمد على ركنين: أوّلهما: قيام السيرة المعاصرة للمعصومين من العقلاء على شيء، والثاني: سكوت المعصوم، الذي يدل على الإمضاء.

والسؤال الآن: كيف يمكن أن نحرز كل واحد من هذين الركنين؟

سنتكلم في هذا البحث عن الطرق التي تُثبت معاصرة السيرة العقلائية للمعصوم عليه السلام، وقد يدعى إمكان الاستفادة من هذه الطرق نفسها ـ لربما مع بعض اللمسات والتحويرات المناسبة لكون السيرة متشرعية ـ لإثبات معاصرة السيرة المتشرعيّة للمعصوم أيضا.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

هناك عدة طرق يمكن الاستفادة منها لإثبات معاصرة السيرة العقلائية للمعصوم عليه السلام، إلا أن الفكرة التي تقوم عليها جميع هذه الطرق، هي

التمسك بقضايا معاصرة لنا، وجدانية، وهذه القضايا هي الدليل على المعاصرة للمعصوم، وسيأتيك التفصيل الآن.

الطريق الأول: الاستدلال بالسيرة المعاصرة على ماضيها

وبعبارة أخرى: ننظر الى ما بين أيدينا من سيرة للعقلاء اليوم، ونقول: إنها بنفسها التي كانت معاصرة للمعصوم.

هذه هي الفكرة التي يقوم عليها الطريق الأول.

ومن الواضح أن هذه الفكرة بنفسها تقوم على عدة فرضيات، أهمها اثنتان:

الأولى: صعوبة تحوّل السيرة من سلوك إلى سلوك مقابل

عندما نتكلم عن سيرة، فإننا لا نتكلم عن سلوك فردي ما، وإنما نتكلم عن سيرة وظاهرة اجتماعية لشريحة واسعة من المجتمع، وقد تكون الشريحة الأكثر تسلطا وهيمنة على المجتمع، ما يعني ـ بالتبع ـ أن سلوكا من قبل شريحة كهذه الشريحة، من البعيد والصعب أن يتغير الى سلوك مقابل في ما تقدم من الفترة الزمنية من حضور المعصوم الى زماننا هذا؛ فإن التغير يستلزم زمانا أطول بكثير من هذه الفترة، ما يقوي ـ بالتبع ـ احتمال أن السيرة التي نعيشها يقوى أنها السيرة بنفسها التي كانت معاصرة للمعصوم عليه السلام.

الثانية: تعبير السيرة العقلائيّة عن نكات مشتركة بين العقلاء

بمعنى: إننا عندما نقول: «السيرة العقلائية»، فإننا نتكلم عن معنى خاص يحمله مصطلح خاص، وقد تقدم توضيح هذا المعنى في محله، واتضح منه أن هذه السيرة تقوم على نكات فطريّة، وعلى سليقة نوعيّة لا فردية، ما يعني ـ بالتبع ـ أنها مشتركة بين العقلاء في كلّ زمان، وهذا ما

يقوّي احتمال معاصرة السيرة العقلائية التي نعيشها اليوم للمعصوم ﴿عليه السلام﴾.

بطلان هذا الطريق الأول ببطلان فرضياته

ولكنّ الصحيح: عدم صحّة الاستدلال المتقدم في هذا الطريق الأول على المعاصرة؛ وبطلانه قائم على بطلان ما اعتمد عليه من الأسس التي عبرنا عنها بالفرضيات.

أما بطلان الفرضية الأولى، فمن ناحية أنه لا صعوبة في تصوّر تحوّل السيرة بصورة تدريجيّة وبطيئة، إلى أن تتمثّل في السلوك المقابل بعد فترة طويلة من الزمن، وما هو صعب في المقام، إنما هو افتراض التحوّل الفجائيّ العفويّ.

ودراسة المجتمع وعاداته وتقاليده خلال قرن واحد، قد تضع يد الباحث على الكثير مما تغير من السير والظواهر، لا سيما مع ما نشاهده من تغيرات هائلة في مجال العلم والاتصالات والتكنولوجيا، التي أوجبت حضورها رغما عن الانسان وما كان يحمله من عادات وتقاليد وظواهر اجتماعية عظيمة.

وأما بطلان الفرضية الثانية، فمن ناحية أن السلوك العقلائيّ ليس منبثقاً دائماً عن نكات فطريّة مشتركة، بل يتأثّر بالظروف، والبيئة، والمرتكزات الثقافيّة، إلى غير ذلك من العوامل المتغيّرة.

وبعبارة أخرى: إن سلوك الانسان تتحكم فيه مجموعة متنوعة من العوامل، قسم منها فطري، وقسم آخر منها ليس كذلك؛ فالوضع الاقتصادي على سبيل المثال، والظروف المعيشية للمجتمع، وغير ذلك، من العوامل الدخيلة في ولادة الظواهر الاجتماعية، وهذا مما لا يمكن إنكاره. فادعاء أن السيرة العقلائية لا تنشأ إلا من عوامل ونكات فطرية

غير تام، ولهذا، نرى ما يعرض على هذه السيرة من اختلاف بين آونة وأخرى، وبين مجتمع وآخر.[١]

والنتيجة: عدم تمامية هذا الطريق الأول لإثبات المعاصرة.

الطريق الثاني: النقل التاريخي

والمقصود به إما النقل العام، وإما النقل في نطاق الروايات والأحاديث الفقهية؛ إذ يمكن أن نطالع كتب التاريخ وما نقلته عن ظواهر وعادات عقلائية عاصرت المعصوم، فيمكن بواسطة ذلك إثبات المعاصرة التي نريدها.

وأما النقل الخاص، فالمراد به: ما ورد في كتب الأحاديث، لعلنا نجد ضالتنا هناك أيضا، كما وجدناها في كتب التاريخ العام.

إلا أن السؤال الذي يطرح هنا، هو عن قيمة هذه النقولات بطريقيها.

والجواب:

تعتمد قيمة هذه النقولات على أحد أسس:

الأول: إفادة النقل القطع

فتكون حجة من باب حجية القطع؛ كما لو تواتر نقل سيرة عقلائية ما، والتواتر يفيد القطع بحساب الاحتمالات كما تقدم، نعم، ينبغي إعمال القواعد والضوابط العامة التي تعلمناها هناك في المقام.

الثاني: إفادة النقل الوثوق والاطمينان

كما أن النقل التاريخي قد لا يفيدنا القطع، بل يفيدنا درجة أقل بقليل

---

(١)لا يخفى أن هذا الإشكال بدوره يبتني على تعريف للسيرة العقلائية قد يكون مختلفا عما تقدم من تعريف لها؛ وأنها الناشئة من النكات الفطرية العقلائية المشتركة بين العقلاء في جميع الأزمان.

من درجة القطع واليقين، وهي ما نسميه بدرجة الوثوق والاطمينان، وهي ما يعبر عنه أحيانا بالظن المتاخم للقطع والعلم، فإذا بنينا على حجية هذين كحجية القطع، فإن المعاصِرَة ستثبت بالنقل التاريخي أيضا.

الثالث: الحجية التعبدية

وأما إذا لم يفد النقل لا قطعا ولا ظنا متاخما، فإن قيمة هذا النقل العلمية ستعتمد على توفر شرائط الحجية التعبدية في النقل، وهذا ما يختلف باختلاف الأصوليين، فمنهم من يشترط كون الناقل عدلا، ومنهم من يكتفي بكونه ثقة.

كما أن المسألة تبتني على خلاف بينهم في مسألة الاكتفاء بخبر الثقة في الموضوعات أو لا؛ فإن النقل هنا ليس لحكم شرعي لنكتفي بإخبار ثقة أو عدل واحد، وإنما هو الإخبار عن موضوع هو انعقاد سيرة معاصرة، وهذا ما قد لا يكتفي فيه بإخبار واحد، وإنما لابد فيه من بينة، أي: إخبار ثقتين على الأقل.

والخلاصة: النقل التاريخي لا بد من أن يفيد العلم أو الاطمئنان، وإلّا، فلا بد من توفر شرائط الحجية التعبدية.

ولابد للأصولي والفقيه من أن يكون دقيقا في اصطياد معاصرة سيرة ما للمعصوم؛ فإن المسألة تتجاوز أحيانا كثيرة التصريح بذلك في رواية ما، فيجب اصطياد الهدف ولو بصورة غير مباشرة؛ مثلا: عن طريق ما نسميه أحيانا بالمرتكزات العقلائية، وهي الأفكار التي ينطلق منها تفكير السائل للمعصوم مثلا، من قبيل: بنائه على كون الحيازة مملكة مثلا، أو أية سيرة عقلائية أخرى، فالوقوف على لحن السؤال في الرواية، واللهجة المستعملة، والمبتنيات الفكرية، كل ذلك قد يضع الباحث على بعض

السير العقلائية المعاصرة للمعصوم.

وكذا يمكن الاستفادة في ما نحن فيه من فتاوى الجمهور (علماء السنة) في مجال المعاملات؛ باعتبار أن هذا المجال مما يغلب فيه الطابع العقلائي؛ لما هو المعروف عند الجميع، من أن الشارع في العبادات مؤسس، وفي المعاملات ممض، أي: يمضي ما عليه الناس، وما لهم من عادات وسير، وهنا، يأتي ما نحن فيه؛ حيث الاستفادة من رواياتهم، نعم، بشرطها وشروطها، ونعني هنا: شرائط الاعتماد، ونعني ـ أيضا ـ حساب الاحتمالات، وتطبيقه في المقام، من تعدد النقولات مثلا، وتأثيرها على إفادة درجة معتمد عليها من الاطمينان أو القطع في بعض الأحيان.

الطريق الثالث: إنتفاء لازم عدم قيام السيرة المعاصرة للمعصومين

وتوضيحه: أن يكون لعدم قيام السيرة المعاصرة للمعصومين على الحكم المطلوب لازم يعتبر انتفاؤه وجدانيّاً لنا اليوم، فيثبت بذلك قيام السيرة على ذلك النحو. ولنوضّح ذلك في مثال:

لنفرض أنّنا نريد أن نثبت أنّ السيرة المعاصرة للأئمّة عليهم السلام كانت قائمةً على الاجتزاء بالمسح ببعض الكفّ في الوضوء، فنقول: إنّ السيرة إذا كانت منعقدةً على ذلك حقّاً، فهذا سوف يكون دليلًا على عدم وجوب المسح بتمام الكف لدى من يحاول الاستعلام عن حكم المسألة، فيغنيه عن السؤال.

وأمّا إذا لم تكن السيرة منعقدةً على ذلك، وكان افتراض المسح بتمام الكفّ وارداً في السلوك العمليِّ لكثير من المتشرّعة وقتئذ، فهذا يعني: أنّ استعلام حكم المسألة ينحصر بالسؤال من المعصومين، أو الرجوع إلى رواياتهم؛ لأنّ مسح المتشرّعة بتمام الكفّ لا يكفي لإثبات الوجوب،

وحيث إنّ المسألة محلّ الابتلاء لعموم أفراد المكلفين، ووجوب المسح بتمام الكفّ يستبطن عنايةً فائقة تحفِّز على السؤال، فمن الطبيعيّ أن تكثر الأسئلة في هذا المجال، وتكثر الأجوبة تبعاً لذلك، وفي هذه الحالة، يفترض ـ عادةً ـ أن يصل إلينا مقدار من ذلك على أقلّ تقدير؛ لاستبعاد اختفاء أكثرها، مع توفّر الدواعي على نقلها، وعدم وجود ما يبرّر الاختفاء، فإذا لم يصل إلينا ذلك، نعرف أنّه لم تكن هناك أسئلة وأجوبة كثيرة، وبالتالي، لم تكن هناك حاجة إلى استعلام حكم المسألة عن طريق السؤال والجواب. وهذه النتيجة الأخيرة تعيِّن افتراض قيام السيرة على الاجتزاء بالمسح ببعض الكفّ.[(١)]

ما يتوقف عليه تمامية هذا الطريق

ولو تأملنا في الاستدلال المتقدم في هذا الطريق، للاحظنا أنه يتوقّف على تمامية خمسة أمور:

١. أن تكون المسألة محلّ الابتلاء للعموم

وذلك لكي يكون هناك باب لمشاركة العامة في الأسئلة والأجوبة المفترضة، فلا تكون الأسئلة ـ بالتبع ـ محدودة، مقتصرة على طبقة

---

(١)لعلك لاحظت أن المثال الذي ضربه المصنف واتبعناه فيه، مثال للسيرة المتشرعية لا العقلائية، وكان المفروض أن المذكور هنا في هذه الطرق للسيرة العقلائية بالأساس، وإن كان يمكن تحويره لكي ينفع في المتشرعية.

وعلى العموم، يمكن أن نضرب مثالا للسيرة العقلائية في المقام بمسألة اعتماد العقلاء على حجية الظهور مثلا، ونطبق على ذلك ما جاء في المثال في المتن بالضبط، بما يتناسب مع هذه السيرة طبعا، وبما يختلف شيئا ما مع ما سيأتي في الطريق الرابع التالي.

خاصة من المجتمع؛ كما كان الأمر عليه في المثال الذي ضربناه، وهو مسألة المسح؛ فإنه مسألة عامة الابتلاء، شاملة لجميع من يمارس العمل العبادي، وهو الصلاة.

٢. كون الحكم المقابل مما يتطلّب عناية واهتماما فائقين

أي: إن نوعية الحكم المقابل ـ وهو وجوب المسح بتمام الكفّ في المثال ـ نوعية تتطلّب عناية واهتماما فائقين، وسلوكاً لا يقتضيه الطبع البشري بنفسه، ولا تقتضيه السجية البشرية؛ من قبيل: ما ضربناه من مثل؛ فإن المسح بتمام الكف مما يتطلب عناية خاصة، وهو خلاف السجية والسلوك الطبيعي؛ كون ذلك يقتضي المسح ببعض الكف، والاكتفاء بذلك البعض عن الكل.

٣. توفّر الدواعي على نقل ما يرد في حكم المسألة

وهذا مما يعلم توفره في المقام؛ فإنه عمل الرواة، وما اهتموا به، وأخذوه على عاتقهم، وهو نقل ما يتعلق بالتشريع من مصادره الموثوقة عندهم، أعني: أهل البيت ﷺ.

٤. عدم وجود مبرّرات للإخفاء

من الخوف والتقية مثلا؛ إذ سيضطر الراوي الى إخفاء ما وقف عليه من أخبار تتعلق بالمسألة، ما يعني: لزوم التتبع على الفقيه؛ بغية الوقوف على كون المسألة مما يترقب فيه الخوف والتقية مثلا أم لا، وهذا قد يتعلق بالظروف التي يعيشها أفراد الرواة؛ فقد لا تكون الظروف ظروف تقية لهذا الراوي دون ذاك؛ باعتبار اختلاف الظروف، كالمدينة التي يعيش فيها الراوي مثلا، أو الزمان الذي يعيشه.

٥. عدم وصول شيء معتدٍّ به لإثبات الحكم المقابل

بمعنى: عدم وصول قدر معتد به من الأسئلة والأجوبة والروايات

وفتاوى المتقدّمين في ما يتعلق بالمسألة محل البحث، كما في مسألة المسح بتمام الكف في مثالنا؛ إذ لو كان موجودا، فمن الواضح أننا لن نتمكن من الاستفادة من هذا الطريق في المقام.

ولو تخلف أي واحد من هذه الشروط، فإن الاستدلال لن يتم في المقام.

الطريق الرابع: عدم السيرة البديلة

بمعنى: أن يكون للسلوك الذي يراد إثبات كونه سيرة معاصرة للأئمّة عليهم السلام سلوكٌ بديل؛ بحيث لو لم نفترض ذاك، لتعيّن افتراض هذا البديل، ويكون هذا السلوك البديل معبِّراً عن ظاهرة اجتماعيّة غريبة، لو كانت واقعةً حقّاً، لَسُجِّلت، ونقلت لنا؛ باعتبارها أمرا غريبا خلاف المألوف، وحيث لم تسجّل، ولم تنقل لنا، يعرف أنّ الواقع خارجاً كان هو المبدل لا البدل.

ومثال ذلك: أن نقول: إنّ السيرة المعاصرة للمعصومين كانت اعتبار الظواهر مستندا معتمدا في التفهيم؛ إذ لو لم تكن السيرة منعقدة على ذلك، لكان لابدّ من سلوك بديل يمثّل طريقةً أخرى في التفهيم، ولمّا كانت الطريقة البديلة تشكّل ظاهرةً غريبةً عن المألوف، كان من الطبيعيّ أن تنعكس، ويشار إليها عن طريق الروايات، أو عن طريق النقل التاريخي العام، والتالي غير واقع، فكذلك المقدّم، وبذلك، يثبت استقرار السيرة على العمل بالظواهر.

الطريق الخامس: الملاحظة التحليليّة الوجدانيّة

بمعنى: أنّ الإنسان إذا عرض مسألةً على وجدانه ومرتكزاته العقلائيّة، فرأى أنّه منساق بصورة طبيعية وبدون أية ضغوط وعوامل خارجية

مؤثرة إلى اتّخاذ موقف معيّن، ولاحظ أنّ هذا الموقف واضح في وجدانه بدرجة كبيرة، واستطاع أن يتأكّد من عدم ارتباطه بالخصوصيّات المتغيّرة من حال إلى حال، ومن عاقل إلى عاقل؛ بملاحظة تحليليّة وجدانيّة، أمكنه أن ينتهي إلى الوثوق بأنّ ما ينساق إليه من موقف، حالةٌ عامّةٌ في كلّ العقلاء، فينتقل مما يعيشه من حالة فردية الى حالة جماعية أولا؛ فيعتبر ما يعيشه سيرة وظاهرة اجتماعية يعيشها ويبني عليها العقلاء كلهم، فهي سيرة عقلائية معاصرة اليوم.

ثم ينتقل من هذه الحالة الجماعية والسيرة العقلائية المعاصرة اليوم الى زمان المعصوم؛ فيقول بثبوت السيرة المعاصرة الثابتة اليوم في ذلك الزمان، فتثبت المعاصرة.

وقد يدعَّم ذلك باستقراء حالة العقلاء في مجتمعات عقلائيّة مختلفة؛ للتأكّد من هذه الحالة العامّة.

وهذا طريق قد يحصل للإنسان الوثوق بسببه، ولكنّه ليس طريقاً استدلاليّاً موضوعيّاً إلّا بقدر ما يُتاح للملاحِظِ من استقراء للمجتمعات العقلائيّة المختلفة، ويجري فيه قواعد حساب الاحتمالات أيضا؛ فبقدر تعدد المجتمعات التي تحققت فيها السيرة المعينة، تزداد قيمة احتمال التحقق.

رابعا: متن المادة البحثية

الإحراز الوجداني للدليل الشرعي غير اللفظي

مرّ بنا أنّ دليلَ السيرةِ العقلائيةِ[١] يعتمدُ على ركنين:

أحدُهما: قيامُ السيرةِ المعاصرةِ للمعصومينَ من العقَلاءِ على شيءٍ[١].

---

(١)أي: اعتبارها دليلا. وقد تقدم أن السيرة العقلائية ليست بنفسها الدليل، وإنما هو الإمضاء الثابت بسكوت المعصوم عليه السلام.

والآخرُ: سكوتُ المعصوم، الذي يدلُّ ـ كما تقدَّمَ ـ على الإمضاء.

والسؤالُ الآنَ: كيفَ يمكنُ أن نحرزَ كلَّ واحدٍ من هذين الركنين؟ فإننا ـ بحكم عدمِ معاصرتِنا لهما زماناً ـ يجب أن نستدلَّ عليهما بقضايا معاصرةٍ[٢] ثابتةٍ وجداناً؛ لكي نحرزَ بذلك هذا النوعَ من الدليلِ الشرعيِّ[٣].

أمّا السيرةُ المعاصرةُ للمعصومين ﷺ، فهناك طرقٌ يمكنُ أن يُدَّعَى الاستدلالُ بها عليها، وقد تُستَعملُ نفسُ الطرق لإثباتِ السيرةِ المعاصرةِ للمعصومينَ من المتشرّعةِ بوصفِهم الشرعيِّ[٤]:

الطريقُ الأوّلُ: أن نستدلَّ على ماضي السيرةِ العقلائيةِ بواقعِها المعاصرِ لنا.

وهذا الاستدلالُ يقومُ على افتراضِ الصعوبةِ في تحوُّلِ السيرةِ من سلوكٍ إلى سلوكٍ مقابل، وكونِ السيرةِ العقلائيةِ معبرةً بوصفِها عقلائيةً عن نُكاتٍ فطريةٍ وسليقةٍ نوعيةٍ، وهي مشتركةٌ بين العقلاء في كلّ زمان[٥].

ولكنّ[٦] الصحيحَ عدمُ صحّةِ هذا الاستدلال؛ إذ لا صعوبةَ في تصوُّرِ

---

(١)أي: ثبوتها؛ فإن الكلام في إثبات صغرى الدليل الشرعي كما تقدم.

(٢)لنا.

(٣)وهذا ما عبرنا عنه بأنه الفكرة العامة التي تعتمد عليها الطرق الخمسة المذكورة في البحث.

(٤)مر بنا خلال البحث أن بعض الطرق المذكورة، كانت طرقا لإثبات السيرة المتشرعية لا العقلائية.

(٥)وهو ما يشمل زماننا.

(٦)رد هذا الطريق الأول.

تحوُّل السيرةِ بصورةٍ تدريجيةٍ وبطيئةٍ[١] إلى أن تتمثلَّ في السلوكِ المقابلِ بعدَ فترةٍ طويلةٍ من الزمن، وما هو صعبُ الافتراضِ، التحوُّلُ الفجائيُّ العفويُّ[٢].

كما أنّ السلوكَ العقلائيَّ ليس منبثقاً دائماً عن نكاتٍ فطريةٍ مشتركة، بل يتأثّرُ بالظروفِ والبيئةِ والمرتكزاتِ الثقافيةِ، إلى غير ذلك مِن العواملِ المتغيِّرةِ[٣].

فلا يمكنُ أن يُعتَبرَ الواقعُ المعاصرُ للسيرة دليلًا على ماضيها البعيد.

الطريقُ الثاني: النقلُ التاريخيُّ، إمّا في نطاق التاريخ العامّ، أو في نطاق الرواياتِ والأحاديثِ الفقهية.

ويتوقّفُ اعتبارُ[٤] هذا النقلِ إمّا على كونه موجباً للوثوقِ[٥] والعلم[٦]، أو على تجمُّعِ شرائطِ الحجّيةِ التعبُّديةِ فيه[٧].

وفي هذا المجال، يمكنُ الاستفادةُ مِن الرواياتِ نفسِها؛ لأنّها تعكسُ ضمناً جوانبَ من حياةِ الرواةِ والناسِ وقتئذٍ[٨]، كما يمكنُ الاستفادةُ

---

(١)لا طفرة واحدة.

(٢)فالأساس الأول لهذا الطريق الأول غير تام.

(٣)فالأساس الثاني لهذا الطريق غير تام أيضا.

(٤)وقيمة.

(٥)والظن الغالب والاطمينان، فيتوقف على تمامية القول بحجية الوثوق والاطمينان.

(٦)والقطع، فيكون مشمولا بأدلة حجية القطع.

(٧)وهو ثالث الأسس التي ذكرناها في البحث، مع تفصيلاتها.

(٨)ومنه سيرهم العقلائية.

أيضاً من فتاوى الجمهور في نطاق المعاملاتِ مثلًا؛ باعتبارها منتزَعةً أحياناً عن الوضعِ العامِّ المرتَكزِ عقلائياً إلى جانبِ دلالاتِ التاريخِ العامِّ.

الطريقُ الثالثُ: أن يكونَ لعدم قيام السيرةِ المعاصرةِ للمعصومين على الحكمِ المطلوب لازمٌ يُعتبرُ انتفاؤُه وجدانياً، فيثبتُ بذلك قيامُ السيرةِ على ذلك النحو[١].

ولنوضِّح ذلك في مثال كما يأتي:

لنفرض أنّنا نريدُ أن نُثبتَ أنّ السيرةَ المعاصرةَ للأئمّةِ عليهم السلام، كانتْ قائمةً على الاجتزاء بالمسح ببعضِ الكفِّ في الوضوء، فنقولُ: إنّ السيرةَ إذا كانتْ منعقدةً على ذلك حقّاً، فهذا سوف يكونُ دليلًا على عدم الوجوبِ لدَى من يحاولُ الاستعلامَ عن حكمِ المسألةِ، فيغنيهِ عن السؤال.

وأمّا إذا لم تكن السيرةُ منعقدةً على ذلكَ، وكانَ افتراضُ المسحِ بتمامِ الكفِّ وارداً في السلوكِ العمليِّ لكثيرٍ مِن المتشرِّعةِ وقتئذٍ، فهذا يعني أنّ استعلامَ حكمِ المسألةِ ينحصرُ بالسؤال من المعصومين، أو الرجوعِ إلى رواياتِهم؛ لأنّ مسحَ المتشرِّعةِ بتمامِ الكفِّ لا يكفي لإثباتِ الوجوب. وحيث إنّ المسألةَ محلُّ الابتلاء لعمومِ أفرادِ المكلَّفين، ووجوبَ المسحِ بتمامِ الكفِّ يستبطنُ عنايةً فائقَةً تحفِّزُ على السؤال، فمن الطبيعيِّ أن تكثُرَ الأسئلةُ في هذا المجال، وتكثُرَ الأجوبةُ تبعاً لذلك، وفي هذه الحالةِ يفترضُ عادةً أن يصلَ إلينا مقدارٌ من ذلك على أقلّ تقدير؛ لاستبعادِ اختفاء جُلِّها، مع توفُّرِ الدواعي على نقلِها، وعدمِ وجودِ ما يبرِّرُ الاختفاءَ، فإذا لَم يصلْ إلينا ذلك، نعرفُ أنّه لم تكن هناك أسئلةٌ وأجوبةٌ كثيرةٌ،

---

(١)فانتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم، وهذا يدل على ثبوت مقابله، وهو السيرة المطلوب إثبات انعقادها معاصرة للمعصوم.

وبالتالي، لم تكن هناك حاجةٌ إلى استعلام حكمِ المسألةِ عن طريقِ السؤالِ والجواب، وهذا يعيِّنُ افتراضَ قيامِ السيرةِ على الاجتزاءِ بالمسحِ ببعضِ الكفِّ.

وهذا الاستدلالُ يتوقّفُ ـ كما لاحظنا ـ على أنّ المسألةَ محلٌّ الابتلاء للعموم. وكونِ الحكمِ المقابلِ كوجوب المسح بتمام الكفِّ في المثالَ يتطلّبُ سلوكاً لا يقتضيهِ الطبعُ بنفسِه. وتوفُّرِ الدواعي على نقلِ ما يردُ في حكم المسألةِ. وعدمِ وجودِ مبرّراتٍ للإخفاء. وعدمِ وصولِ شيءٍ معتدٍّ به في هذا المجال؛ لإثباتِ الحكم المقابلِ من الروايات وفتاوى المتقدّمين.

الطريقُ الرابعُ: أن يكونَ للسلوكِ الذي يُرادُ إثباتُ كونه سلوكاً عامّاً للمعاصرين للأئمّة سلوكٌ بديلٌ على نحو لو لم نفترضْ ذاك، يتعيّنُ افتراضُ هذا البديل، ويكونُ هذا السلوكُ البديلُ معبّراً عن ظاهرةٍ اجتماعيةٍ غريبةٍ، لو كانت واقعةً حقّاً، لسُجّلتْ وانعكستْ علينا؛ باعتبارها على خلاف المألوفِ، وحيثُ لم تسجَّلْ[1]، يُعرفُ أنّ الواقعَ خارجاً كان هو المبدَلَ لا البدل.

ومثالُ ذلك: أن نقولَ: إنّ السلوكَ العامَّ المعاصرَ للمعصومين عليهم السلام كان منعقداً على اعتبار الظواهر، والعملِ بها؛ إذ لولا ذلك، لكان لابدّ من سلوكٍ بديلٍ يمثّلُ طريقةً أخرى في التفهيم. ولما كانت الطريقةُ البديلةُ تشكّلُ ظاهرةً غريبةً عن المألوفِ، كان من الطبيعيِّ أن تنعكسَ، ويُشارَ إليها[2]. والتالي غيرُ واقعٍ، فكذلك المقدَّمُ.

وبذلك، يثبتُ استقرارُ السيرةِ على العمل بالظواهر.

---

(١)وتنقل.

(٢)في الروايات.

الطريقُ الخامسُ: الملاحظةُ التحليليةُ الوجدانيةُ

بمعنى: أنّ الإنسانَ إذا عرضَ مسألةً على وجدانه ومرتكزاتِه العقلائية، فرأى أنّه منساقٌ إلى اتّخاذِ موقفٍ معيَّن، ولاحظَ أنّ هذا الموقفَ واضحٌ في وجدانه بدرجةٍ كبيرةٍ، واستطاعَ أن يتأكّدَ من عدمِ ارتباطِه بالخصوصياتِ المتغيِّرةِ مِن حال إلى حال، ومن عاقلٍ إلى عاقلٍ؛ بملاحظةٍ تحليليةٍ وجدانيةٍ، أمكنه أن ينتهيَ إلى[1]الوثوق بأنّ ما ينساقُ إليه من موقفٍ حالةٌ عامّةٌ في كلّ العقلاء. وقد يدعمُ ذلك[2] باستقراء حالةِ العقلاءِ في مجتمعاتٍ عقلائيةٍ مختلفةٍ؛ للتأكّدِ مِن هذه الحالةِ العامّةِ[3].

وهذا طريقٌ قد يحصلُ للإنسان الوثوقُ بسببه[4]، ولكنّه ليس طريقاً استدلالياً موضوعياً[5] إلّا بقدر ما يُتاح للملاحِظ من استقراءٍ للمجتمعات العقلائية المختلفة».

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأول

إليك مثالا لحصول التغيّر التدريجي والبطيء للسيرة: لو فرضنا أن السيرة في زمان الإمام (عليه السلام) كانت على الجهر في صلاة الجمعة؛ لوجوبه مثلا، ولكن ورد من الإمام (عليه السلام) خبر ظاهر في عدم الوجوب، ولم يكن

---

(١)يستنتج.

(٢)الوثوق لكي يصل لربما الى القطع بحساب الاحتمالات.

(٣)أي: السيرة.

(٤)اعتمادا على الحالات المختلفة.

(٥)معتمدا في إحراز الموضوع (صغرى الدليل الشرعي غير اللفظي).

ظاهره مرادا، وبعد مضيّ مدة على تلك السيرة، رأى أحد العلماء ذلك الخبر، وقال: إن السيرة القائمة على الجهر لا تدل على الوجوب؛ لملاءمتها للاستحباب، فأفتى بجواز الإخفات، وتبعه مقلدوه في ذلك، واختار كثير منهم الإخفات؛ لسهولته مثلا، وبعد فترة من الزمن، إستفاد أحد العلماء من الجمع بين الأخبار عدم استحباب الجهر، ومساواته للاخفات، فسبّبَ ذلك زيادةَ المخفتين، وكانوا يزدادون يوما بعد يوم، إلى أن جاء من العلماء من استفاد من الجمع بين الأخبار وعلاج المعارضة بينها وجوبَ الإخفات، وأوجب هذا إقبال الناس على الإخفات، إلى أن استقرت سيرة المتشرعة طُرّا عليه، فهذه السيرة لا تدل على ثبوت مثلها في زمان الإمام ﮴، ولا غرابة في هذا الانقلاب التدريجي، بل قد اطّلعنا على وقوع مثل ذلك في الفقه؛ من قبيل: مسألة نزح ماء البئر عند نجاسته؛ إذ كانت السيرة على ذلك عند القدماء، وانقلبت السيرة بالتدريج إلى السيرة على نقيض ذلك، فبنوا على عدم نجاسته من الأساس، فلا يجب النزح.[١]

التطبيق الثاني

تأمّل في الحالات التالية، ولاحظ علّة عدم إمكان التمسك بالطريق الثالث المتقدم في البحث فيها:

أـ لو شكّ ـ مثلا ـ في وجوب الإحسان إلى الفقراء على الوالي، لم يصحّ القول بأن بناء المتشرعة في زمان الإمام ﮴ كان على عدم التزام الشخص بالإحسان إلى الفقراء لو صار واليا؛ إذ ليست هذه المسألة عمومية الإبتلاء، بل لا يبتلي بها إلاّ الأوحدون.

ب ـ لا يمكن إثبات المعاصرة بالطريق الثالث على مثل تملُّك

---

(١)ينظر: مباحث الأصول (الحائري)، ج٢، ص١٠٩.

المعدن بالإستخراج مثلا؛ فإنه ليس ممّا يكثر الإبتلاء به، فلا يترقب كثرة الأسئلة فيه لكي نقول: ولم يصلنا مقدار معتبر من الأسئلة والأجوبة على عدمه، فإذن، كانت السيرة عليه.

ج ـ لا يمكن إثبات سيرةٍ معاصرةٍ للمعصوم بالطريق الرابع على مثل طهارة أبوال الدواب الثلاث المأكول لحمها؛ إذ نحتمل أنّ مقتضى الطبع كان هو الإجتناب عنه، ولو اكتسابا من العادة الناشئة من قول العامّة ـ الذين هم الأكثر في ذلك اليوم ـ بالنجاسة مثلا، فإذا كان ذلك وفق الطبع، لم يلزم كثرة السؤال والجواب عن النجاسة.

التطبيق الثالث

يمكن تطبيق الطريق الثالث والرابع لإثبات قيام السيرة المعاصرة للإمام عليه السلام على العمل بأخبار الثقات، فنقول: لو لم يكن هكذا سيرة، للزم كثرة السؤال والجواب؛ فإن عدم العمل بهذه الأخبار أمر خلاف الطبع، وفيه صعوبة، بينما لا نجد هكذا أسئلة وأجوبة، الأمر الذي يكشف عن انعقاد السيرة.

التطبيق الرابع

يمكن أن يمثّل للإستفادة من الطريق الرابع، بانعقاد السيرة على تملك الفرد للمعدن المستخرج بالحيازة؛ إذ لو لم تكن عليه السيرة في زمان الإمام عليه السلام، لانعقدت على طريق آخر للإستفادة من المعادن، ولكان وصل إلينا ذلك، وما دام لم يصل، نفهم أنّه لم يكن هذا البديل موجودا، فيتعين وجود المبدل عنه، وهو: التملك بالحيازة.

التطبيق الخامس

يمكن أن يمثل للاستفادة من الطريق الخامس بانعقاد السيرة على صحّة البيع بالمعاطاة؛ فإن المرتكزات العقلائية تحكم بكفاية إبراز العقد

وإنشائه بالأفعال، وهذا ما نجده شائعا في كل المجتمعات تقريبا، وإلى يومنا هذا.

سادسا: خلاصة البحث

تناولنا في هذا البحث الطرق التي قد يدّعى إمكان التمسك بها لإثبات معاصرة السيرة العقلائية للمعصوم، وقد يدعى إمكانها في السيرة المتشرعية أيضا، وهي:

١ـ الأول: أن نستدل على ماضي السيرة العقلائية بواقعها المعاصر لنا، الذي يقوم على افتراض الصعوبة في تحول السيرة، وكونها قائمة عادة على نكات فطرية وسليقة نوعية مشتركة بين العقلاء في كل زمان.

وقد رددنا هذا الاستدلال بضرب كلٍّ من أساسَيه؛ من كون الصعب إنّما هو التحول الفجائي للسيرة لا البطيء، ومن أن السيرة ليست منبثقة دائما عن نكات فطرية مشتركة.

٢ـ الثاني: النقل التاريخي، إما العام، وإما في نطاق الروايات والأحاديث الفقهية.

وقد ذكرنا ما يتوقف عليه اعتبار هذا النقل، من إفادته للعلم مرة، والوثوق مرة أخرى، أو كونه حجة تعبدا مع توفر شرائط الحجية التعبدية ثالثة، كما يمكن الإستفادة أيضا من فتاوى الجمهور للتأييد.

٣ـ وأما الطريق الثالث، فهو استكشاف عدم الملزوم من عدم اللازم؛ بأن يكون عدم السيرة المعاصرة يستلزم لازما غير موجود وجدانا، وعدمه يكشف عن عدم عدم السيرة، أي: وجودها.

وقد مثلنا لذلك بمثال استكشاف انعقاد السيرة على الإجتزاء بالمسح ببعض الكف في الوضوء ومعاصرتها للمعصوم عليه السلام، ثم ذكرنا الشرائط

الخمسة التي يجب توفرها ليتم الاستدلال بهذا الطريق.

٤ـ وأما الطريق الرابع، فهو أنه لو لم تكن السيرة منعقدة على ما يراد إثبات انعقادها عليه، لكان لها بديل غريب لو كان لنقل إلينا، ولم يُنقل، فيثبت المبدَل، وقد مثّلنا له بالسيرة على العمل بالظواهر.

٥ـ وأما آخر الطرق، فهو الملاحظة التحليلية الوجدانية؛ وذلك بالرجوع الى الوجدان والمرتكزات العقلائية، فلربما أمكنه في بعض الحالات من الوثوق بسيرة للعقلاء اليوم يمكن الوثوق بمعاصرتها للمعصوم عليه السلام.

سابعا: إختبارات

أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ ما معنى: أننا بحكم عدم معاصرتنا زمانا للسيرة العقلائية، يجب أن نستدل عليها بقضايا معاصرة ثابتة وجدانا؟

٢ـ كيف يمكن أن نستدل على ماضي السيرة العقلائية بواقعها المعاصر لنا؟

٣ـ ما هو رأي المصنف بالطريق الأول لإثبات المعاصرة؟ وما وجهه؟

٤ـ كيف يمكن إثبات المعاصرة في نطاق الروايات والأحاديث الفقهية؟ وعلى ماذا يتوقف اعتبار هذا الطريق؟

٥ـ ما محصل الطريق الثالث لإثبات المعاصرة؟

٦ـ أذكر الشروط الخمسة المتوقف عليها الاستدلال بالطريق الثالث.

ب . إختبارات منظوميّة

١ـ إذا كان السلوك العقلائي ـ السيرة ـ منبثقا فقط عن نكات فطريّة مشتركة بين كل العقلاء، فهل يتم حينئذ الطريق الأول لإثبات المعاصرة؟

بيّن ذلك؟

٢ـ ذكر المصنف ﷺ أن اعتبار النقل التاريخي للمعاصرة، يتوقف على تجمع شرائط الحجية التعبديّة فيه، ما المقصود من ذلك؟ وما الدليل على كفاية توفر هذه الشرائط؟

٣ـ هل يعتبر كشف الطريق الثالث عن المعاصرة كشفا إنيا، أم كشفا لمياً، أو لا هذا ولا ذاك؟ ولماذا؟

٤ـ ما دور الشرط الثاني من الشرائط الخمسة التي ذكرها المصنف لتمامية الاستدلال بالطريق الثالث؟

٥ـ ما رأي المصنف في ما تقدم في البحث من الطرق الخمسة لإثبات المعاصرة؟

٦ـ هل يمكن الإستفادة من الطريق الخامس لإثبات السيرة المتشرعيّة؟ ولماذا؟

٧ـ كيف يمكن للإنسان أن يعرض مسألة على وجدانه ومرتكزاته العقلائية؟ وما هي هذه المرتكزات؟

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ الحلقة الثالثة للمصنف ﷺ.

٢ـ مباحث الأصول (الحائري)، ج٢، ص١٠٣ـ١٠٤، ١٠٩ وما بعدها.

٣ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص٢٣٨ وما بعدها.

البحث رقم (٧٣)

إثباتُ صُغرى الدليل الشرعي (٥)

أولا: حدود البحث

من قوله: «وأمّا سكوتُ المعصوم» ص١٥٨.

إلى قوله: «وسائلُ الإِثباتِ التعبُّدِيّ» ص١٦١.

ثانيا: المدخل

سوف نتناول في هذا البحث محورين بقيا من التحقيق في وسائل الإحراز الوجداني للدليل الشرعي، وهما:

المحور الأول: الإحراز الوجداني لسكوت المعصوم

كان الكلام في طرق الإحراز الوجداني للدليل الشرعي غير اللفظي، وقد مّر بنا أن هذا الدليل يعتمد على ركنين: قيام السيرة المعاصرة، وسكوت المعصوم ﷺ، وقد انتهينا ـ إلى هنا ـ من طرق إحراز انعقاد السيرة المعاصرة للمعصوم ﷺ، ووصلت النوبة إلى الكلام في طرق إحراز الركن الثاني، وهو: سكوت المعصوم ﷺ عن تلك السيرة، الذي يكشف عن إمضائها، فقد يقال: إن هناك مانعا من إحراز ذلك؛ فإن غاية ما نستطيع أن نتأكد منه، هو عدم وجود الردع في ما بأيدينا، وهذا لا يعني: عدم صدوره؛ إذ لعلّه صدر ولم يصل، ولكن المصنف ﵀ سيحل هذه المشكلة كما سنرى معا.

المحور الثاني: درجة الوثوق في وسائل الإحراز الوجداني

بعد أن انتهينا من البحث في وسائل الإحراز الوجداني لصدور الدليل الشرعي، التي قلنا: إن المهم منها ثلاثة، هي: التواتر، والإجماع، والسيرة، تصل النوبة إلى البحث عن جواب سؤال مهم، وهو: ما الدليل على

حجية وقيمة هذه الوسائل في إثبات الصدور؟

هذا ما نريد بحثه اليوم، على الرغم من أننا تناولنا الجواب عن هذا السؤال هنا وهناك أحيانا، ولكننا هنا سنقسِّم هذه الوسائل باعتبار درجة كشفها إلى: ما أفاد القطع، وما أفاد الإطمئنان، وما أفاد الظن، ثم نتكلم عن حجية كل واحد من هذه الأقسام بالتفصيل المناسب.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

توضيح المادة البحثية للمحور الأول: (الإحراز الوجداني لسكوت المعصوم)

دعوى صعوبة إحراز سكوت المعصوم الدال على الإمضاء

قد يقال: إنّ من الصعوبة بمكان الجزمَ بتحقق سكوت المعصوم الدالّ على إمضاء السيرة العقلائية؛ بتقريب: إن الدال على ذلك إنما هو عدم الردع من قبل المعصوم، وغاية ما نستطيع أن نتأكّد منه في هذا المجال، هو عدم وجود هذا الردع في ما بأيدينا من نصوص، الأمر الذي لا يعني: عدم صدوره واقعا، إذ لعلّه قد صدر ولم يصل؟!

رد الدعوى المتقدمة

غير أنّه يمكن دفع ما ورد في الدعوى المتقدمة من صعوبة الإحراز، وتوضيحه:

من أجل رد الدعوى المتقدمة، نطرح القضيّة الشرطيّة القائلة: لو كان قد ردع المعصوم عن السيرة، لوصل إلينا، والتالي باطل؛ لأنّ المفروض عدم وصول الردع، فالمقدّم مثله.

وقد تقول: ولكن هذا عين ما تقدم في الدعوى، وبعبارة أخرى: هذه مصادرة، أو تكرار لعين ما تقدم ادعاؤه في تصوير إمكان إحراز السكوت والإمضاء.

فنقول: الأمر الذي نقوله هنا: هو إن الردع لو كان قد صدر، لكان نوعا من الردع كمّا وكيفا بحيث يكون من البعيد جدا أن لا ينقل لو كان قد صدر، وليس ما نتكلم عنه من الردع أي ردع بأية درجة كان، لكي يحتمل صدوره بدون أن يصل.

وإليك التفصيل:

عندما يكون هناك حالة وسيرة عقلائية غير مقبولة تهدد الشريعة وأهدافهَا، من قبيل: العمل بالقياس، كما تقدم التمثيل به في محله، لكان لازم ذلك أنّ الردع عن هكذا سيرة عقلائيّة مستحكمة لا يتحقّق بصورة جادّة بمجرّد نهي واحد أو نهيين، بل يجب أن يتناسب حجم الردع مع قوّة السيرة، وترسّخها، وأهميتها، وتهديدها، فالردع ـ إذن ـ يجب أن يتمثّل في نواه كثيرة، وهذه النواهي بنفسها تخلق ظروفاً مناسبةً لأمثالها؛ بمعنى: أنّها تلفِت أنظار الرواة إلى السؤال، وتكثر الأسئلة والأجوبة، ما يعني: إنه سيكون هناك كمية كبيرة من النواهي، فضلا عن لحن الكلام في هذه النواهي، وهو لحن شديد، كما هو الواضح من التعامل مع القياس مثلا، وتدخُّل الإمام المعصوم بنفسه للتعامل مع هذه الظاهرة الخطيرة، كما في مناظرة الإمام الصادق مع أبي حنيفة مثلا.

ولو كانت النواهي بهذا الكم والكيف، لنقلت، ووصلت الينا؛ إذ الدواعي متوفّرة لضبط هذه النواهي من قبل الرواة، فيكون من الطبيعيّ أن يصل إلينا ولو نزر قليلء منها، وفي حالة عدم وصول شيء بالقدر الذي تفترضه الظروف المشار إليها، نستكشف عدم صدور الردع من قبل المعصوم، فيتم إحراز السكوت الكاشف عن الإمضاء، فيتم بذلك الركن الثاني من دليل السيرة.

توضيح المادة البحثية للمحور الثاني: (درجة الوثوق في وسائل الإحراز ...)

إلى هنا، أتممنا الكلام عن أهم الوسائل التي يستفاد منها لإحراز صغرى الدليل الشرعي، وهي: التواتر، والاجماع، والسيرة، وقد رأينا كيف أن هذه الوسائل الثلاثة قد اعتمدت على حساب الاحتمالات في كشفها عن الدليل الشرعي، والسؤال الذي ينبغي طرحه الآن، هو: ما مدى إمكان الاعتماد على هذه الطرق في إثبات صغرى الدليل الشرعي؟

درجة الوثوق في وسائل الإحراز الوجداني

وبصورة عامة، فإن هذه الوسائل الثلاثة، في بعض الحالات، تورث القطع بصدور الدليل الشرعي، كما رأينا في التواتر، وفي بعض حالات السيرة والاجماع، كما تورث الظن في بعض الحالات، والاطمئنان في حالات أخرى أيضا.

ولو أردنا أن نتكلم في درجة الوثوق في هذه الوسائل، لقلنا:

١. حالات القطع

بناء على ما تقدم من التقسيم، فإن هذه الوسائل إن كانت تؤدي الى القطع، فمن الواضح أن درجة الوثوق في هذه الحالة كاملة لا شك فيها؛ إذ القطع حجة كما تقدم، فتشمل حجية القطع ما نحن فيه.

٢. حالات الاطمئنان

وأما إذا لم يؤد حساب الاحتمالات في هذه الوسائل الى القطع، بل أدى الى الاطمئنان، كما لو افترضنا ذلك في الاجماع والسيرة، ففي هذه الحالة، قد يقال بحجّيّة الاطمئنان الذاتيّة عقلًا تنجيزاً وتعذيراً، كالقطع، بمعنى: أنّ حقّ الطاعة الثابت عقلًا، كما يشمل حالة القطع بالتكليف، كذلك يشمل حالة الاطمئنان به، فتثبت المنجزية، وكما لا يشمل حالة

القطع بعدم التكليف، كذلك لا يشمل حالة الاطمئنان بعدمه، فتثبت المعذرية.

وبناء على هذه الدعوى، لن نكون بحاجة إلى تعبّد شرعيٍّ للعمل بالاطمئنان، أي: لن نحتاج الى جعل الحجية الشرعية من قبل الشارع كما كنا نحتاجها في التعبد بخبر الثقة مثلا، كل ما في الأمر، إن هناك فارقا بين حجية القطع وحجية الاطمينان؛ وهو: إمكان الردع عن العمل بالاطمئنان، بينما لا يمكن ذلك في القطع، كما تقدّم.

وبناءً على تمامية ما تقدم من الدعوى، ستكون حجّيّة الاطمئنان كحجّيّة القطع من ناحية شمولها لجانب التعذير، وكحجّيّة الظنّ والاحتمال على مسلك حقّ الطاعة من ناحية التنجيز؛ من ناحية إمكان ورود الترخيص الظاهري في ترك العمل به؛ إذ لا قطع لكي يستحيل ورود الترخيص.

وأما إذا لم نقل بالدعوى المتقدمة في الاطمينان، فمن أجل الاكتفاء بالكشف الاطمئناني بحسب حساب الاحتمالات، لابد من طلب الدليل على التعبّد الشرعيّ بالاطمئنان، فهل هناك دليل من هذا القبيل؟

والجواب:

الدليل على حجية الاطمئنان تعبدا هو السيرة العقلائيّة الممضاة بدلالة السكوت.

نعم، في مقام الاستدلال على حجّيّة الاطمئنان شرعاً بالسيرة العقلائيّة مع سكوت الشارع عنها، لابدّ من افتراض القطع بهذين الركنين، ولا يكفي الاطمئنان، وإلّا، كان من الاستدلال على حجّيّة الاطمئنان بالاطمئنان، وهو غير التام كما هو واضح؛ فإن الشيء لا يصلح دليلا على نفسه.

٣. حالات الظن

وأما في حالة عدم إيراث حساب الاحتمالات للقطع أو الاطمينان (الظن المتاخم للعلم)، وإنما أورث الظن غير المتاخم للعلم، فمن الواضح أن حجية هذا الظن ترتبط بوجود دليل شرعي على اكتفاء الشارع بهذا النوع من الاحراز، وهو ما نعبر عنه ـ كما تقدم وسيأتي ـ بالتعبد الشرعي؛ وذلك لأنّ الإحراز الظنّي غير حجّة في حدّ ذاته إلّا بالقدر الذي مضى ذكره في مسلك (حقّ الطاعة)، وهو أولًا: مقيّد بعدم ورود الترخيص الظاهري في ترك التحفّظ، وثانياً: إنّما يجدي في مجال التنجيز فحسب دون التعذير، وعلى هذا، فلكي تكمل حجّيّة الظنّ بحيث تشمل جانب التنجيز والتعذير معاً، وتنفي احتمال الترخيص الظاهري، لابدّ من قيام دليل شرعيّ على التعبّد به.

الأمر السابق يعني: خروج هذا البحث عما نحن فيه؛ إذ هو في وسائل الإحراز الوجداني، بينما ذلك البحث سيكون في وسائل الاحراز التعبدي، وهو ما سيأتي بعد ذلك بعونه تعالى، فنحوّل الإجابة عما طرحناه من سؤال درجة الوثوق الى ذلك المقام.

رابعا: متن المادة البحثية

وأمّا سكوتُ المعصوم الدالُّ على الإمضاء[1]، فقد يقالُ: إنّ من الصعوبةِ بمكانٍ الجزمَ به؛ إذ كيف نعرفُ أنّه لمَ يصدُرْ منَ المعصوم ما يدلُّ على الردع عن السيرةِ المعاصرةِ له، وغايةُ ما نستطيعُ أنْ نتأكّدَ منه هو عدمُ وجودِ هذا الردعِ فيما بأيدينا من نصوصٍ، غيرَ أنّ ذلك لا يعني: عدمَ صدورِه، إذ لعلّه قد صدرَ ولم يصِلْ؟!

---

(١)وهو الركن الثاني من دليل السيرة العقلائية.

غيرَ أنّ الطريقةَ التي نتغلّبُ بها على هذه الصعوبة تتمُّ كما يأتي:

نطرحُ القضيةَ الشرطيةَ القائلةَ: لو كانَ قد ردعَ المعصومُ عن السيرةِ، لوصلَ إلينا، والتالي باطلٌ[١]؛ لأن المفروضَ عدمُ وصول الردعِ، فالمقدَّمُ مثلُه.

ووجهُ الشرطية: أنّ الردعَ عن سيرةٍ عقلائيةٍ مستحكمةٍ، لا يتحقّقُ بصورةٍ جادّةٍ[٢] بمجرّدِ نهيٍ واحدٍ أو نهيين[٣]، بل يجبُ أن يتناسبَ حجمُ الردعِ مع قوّةِ السيرة وترسّخِها[٤]، فالردعُ ـ إذن ـ يجب أن يتمثّلَ في نواهٍ كثيرةٍ، وهذه النواهي بنفسِها تخلقُ ظروفاً مناسبةً لأمثالِها؛ لأنّها تلفتُ أنظارَ الرواةِ إلى السؤال، وتكثرُ الأسئلة والأجوبة، والدواعي متوفّرةٌ لضبطِ هذهِ النواهي من قِبل الرواةِ، فيكونُ من الطبيعيِّ أن يصلَ إلينا شيءٌ منها. وفي حالة عدم وصولِ شيءٍ بالقدرِ الذي تفترضُه الظروفُ المشارُ إليها، نستكشفُ عدمَ صدورِ الردعِ[٥]، وبذلك يتمُّ كلا الركنين لدليل السيرة[٦]».

درجة الوثوق في وسائل الإحراز الوجداني

وسائلُ الإحرازِ الوجدانيِّ التي يقومُ كشفُها على حسابِ الاحتمالِ[٧]،

---

(١)إذ المفروض أنه لم يصل إلينا ردع، وإلا، لم تصل النوبة الى الكلام في إحراز السكوت وعدم الردع.

(٢)قاطعة للخطر.

(٣)من قبل المعصوم.

(٤)وخطرها ودرجة تهديدها لأغراض الشارع.

(٥)المعتد به في المقام.

(٦)بعد تمامية الركن الثاني الذي بين أيدينا في هذا البحث، وتمامية الأول في البحث السابق.

(٧)وهي: التواتر، والاجماع، والسيرة.

تؤدّي تارةً، إلى القطع بالدليل الشرعيّ، وأخرى، إلى قيمةٍ احتماليةٍ كبيرةٍ، ولكنْ، تناظرُها في الطرف المقابلِ قيمةٌ احتماليةٌ معتدٌّ بها، وثالثةً إلى قيمةٍ احتماليةٍ كبيرةٍ تقابلُها في الطرف المقابلِ قيمةٌ احتماليةٌ ضئيلةٌ جدّاً، وتسمَّى القيمةُ الاحتماليةُ الكبيرةُ في هذه الحالةِ بالاطمئنان، وفي الحالةِ السابقةِ بالظنّ.

ولا شكَّ في حجِّيةِ الإحرازِ الواصلِ إلى درجةِ القطعِ؛ تطبيقاً لمبدأ حجّيةِ القطع[١]، كما لا شكَّ في أنّ الإحرازَ الظنِّيَّ غيرُ كافٍ للمقصودِ ما لم يقُمْ دليلٌ شرعيٌّ على التعبُّدِ به، فيدخلُ في نطاقِ الإحرازِ التعبديِّ[٢].

وأمّا الاطمئنانُ، فقد يقالُ بحجّيتِه الذاتيّةِ عقلًا تنجيزاً وتعذيراً كالقطع، بمعنى: أنّ حقَّ الطاعةِ الثابتَ عقلًا، كما يشملُ حالةَ القطع بالتكليف، كذلك يشملُ حالةَ الاطمئنان به[٣]، وكما لا يشملُ حالةَ القطع بعدم التكليفِ، كذلك لا يشملُ حالةَ الاطمئنان بعدمه[٤].

فإنْ صحّت هذه الدعوى، لم نكنْ بحاجةٍ إلى تعبّدٍ شرعيٍّ للعمل بالاطمئنان، مع فارقٍ وهو: إمكانُ الردع عن العمل بالاطمئنان[٥]، مع عدم إمكانه في القطع، كما تقدّم.

---

(١)وشمول حق الطاعة لما نحن فيه من وسائل كشف عن صدور الدليل، وبالتالي ثبوت الحكم.

(٢)وهو ما سنبدأ الكلام عنه ابتداء من البحث التالي، فهو خارج عما نحن فيه.

(٣)فتثبت المنجزية.

(٤)فتثبت المعذرية.

(٥)إذ باب الاحتمال المقابل يبقى مفتوحا كما تقدم، ما يعني إمكان ورود الترخيص في المخالفة.

وإنْ لم تصحَّ هذه الدعوى، تعيّنَ طلبُ الدليل على التعبُّدِ الشرعيِّ بالاطمئنان.

والدليلُ[١] هو السيرةُ العقلائيةُ الممضاةُ بدلالة السكوت.

وفي مقام الاستدلال على حجّيةِ الاطمئنانِ شرعاً بالسيرةِ العقلائيةِ مع سكوتِ الشارع عنها، لَابدّ من افتراضِ القطع بهذين الركنين، ولا يكفي الاطمئنانُ[٢]، وإلّا، كان من الاستدلالِ على حجّيةِ الاطمئنانِ بالاطمئنان.

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأول

تعود الطريقة التي ذكرها المصنف ﷺ لإثبات السكوت والإمضاء إلى قضيتين شرطيتين لم يذكر المصنف إلاّ الثانية منهما فقط، وأما الأولى، فهي: أن نقول: «لو لم يكن الشارع قد سكت عن السيرة وأمضاها، لردع عنها»، ووجهها، هو: إستحالة نقض الغرض؛ فإن سكوته عنها مع بناء العقلاء عليها، يعني: أنهم سيبنون عليها حتى في الشرعيات، وستفوت الأغراض الكامنة في الأحكام حينئذ.

وبهذا، يتضح أنَّ هذه الطريقة التي ذكرها المصنف ﷺ، إنّما تأتي فيما لو كانت السيرة العقلائية يخاف أن تمتد وتسري من الموارد العقلائية العرفية إلى موارد الأحكام الشرعّية لو لم يردع عنها؛ إذ مع فرض عدم الخوف من السراية، فليس سكوت الشارع ـ لو لم يكن يقبل العمل بتلك السيرة في أحكامه ـ نقضا للغرض؛ بعد عدم امتداد تلك السيرة إلى باب الأحكام، فانتبه جيدا، وكن حذرا في التطبيقات.

---

(١)على التعبد الشرعي بالاطمينان.

(٢)بهما، فضلا عن الظن.

التطبيق الثاني

ذكر المصنف ﷺ، إن وسائل الإحراز الوجداني إذا أفادت الظن، فإنه لابد في حجيتها من دليل شرعي على التعبد بها، والسؤال: هل يكفي أن يكون هذا الدليل ظنيا، أم لابد أن يكون قطعيا؛ شأنه شأن الدليل على حجية ما أفاد الإطمئنان؟

والجواب: أما الظن، فإنه غير كاف، وإلا، لزم إشكال الاستدلال على الشيء بنفسه، والمسمى بالمصادرة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لا يلزم أيضا أن يكون الدليل قطعيا، بل لو كان إطمئنانيا، فإنه يكفي أيضا؛ بناء على أن الإطمئنان حجة، وحجيته إما ذاتية كالقطع، وإما بالدليل القطعي على ركني السيرة كما ذكرنا في البحث.

والوجه في الاكتفاء بالإطمئنان في حجية ما أفاد الظن من وسائل الإحراز الوجداني، هو: حجية الإطمئنان من جهة، وعدم لزوم المصادرة من جهة أخرى؛ فإننا لا نستدل على حجية الظن بالظن، بل على حجية الظن بالإطمئنان.

تأمل الكلام المتقدم جيدا، ثم أذكر رأيك فيه بمساعدة الأستاذ.

سادسا: خلاصة البحث

١ـ بالنسبة الى المحور الأول للبحث: بعد أن انتهينا من ذكر طرق إثبات الركن الأول من ركني الدليل الشرعي غير اللفظي، وهو: انعقاد السيرة المعاصرة للمعصوم عليه السلام، تكلّمنا ـ في هذا البحث ـ عن طريقة إثبات الركن الثاني، وهو: السكوت.

٢ـ قد يقال بعدم إمكان إثبات الركن الثاني المتقدم الذكر في المقام؛ فإن غاية ما يمكن إحرازه، هو عدم وجود الردع فيما بأيدينا من

روايات، الأمر الذي لا يعني: عدم صدوره؛ فلعله صدر ولم يصل.

٣ـ وقد تغلب المصنف ﷺ على هذه المشكلة، بأن طرح قضية شرطية، مفادها: إنه لو كان قد ردع المعصوم عن السيرة، لوصل إلينا، والتالي باطل؛ لأن المفروض عدم وصول الردع في ما بأيدينا من روايات، فالمقدم مثله.

٤ـ وقد ذكرنا وجه الشرطية المزبورة؛ فإن الردع يجب أن يتناسب كمّا وكيفا مع قوة السيرة وترسخها، الأمر الذي يعني: لزوم صدور نواه كثيرة لابد أن يصل كمّ معتبر منها لو كانت قد صدرت، فإذا لم يصل مع توفر الدواعي لنقله من قبل الرواة، نعرف أنه لم يكن في البين أساسا.

٥ـ وأما بالنسبة الى المحور الثاني للبحث، فقد تعرّضنا فيه الى درجة الوثوق بوسائل الإحراز الوجداني التي تقوم على أساس حساب الإحتمالات، فذكرنا أنها ثلاثة اقسام بإعتبار درجة كشفها:

القسم الأول: ما تكون درجة كاشفيته قطعية، وهذا حجة؛ لحجية القطع.

القسم الثاني: ما تكون درجة كاشفيته ظنية، وهذا لا يكون حجة إلاّ إذا توفّردليل شرعي على التعبدية.

القسم الثالث: ما تكون درجة كاشفيته إطمئنانيّة، ولا يكون هذا حجة الاّ بتمامية أحد طريقين:

أولهما: القول بالحجية الذاتية له شأنه شأن القطع، وإن كان فرق بينهما، ففي إمكان الردع في الإطمئنان دون القطع؛ لاستحالة الردع عنه كما مضى.

والثاني: قيام دليل شرعي على التعبدية، كالسيرة العقلائية الممضاة مع

القطع بركنيها، وعدم الاكتفاء بالإطمئنان بهما؛ لئلا يلزم الاستدلال على حجية الشيء بنفسه.

سابعا: إختبارات

أ. إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ ما السبب في قول بعضهم: إن من الصعوبة بمكان إحراز سكوت المعصوم عليه السلام؟

٢ـ ما هي الطريقة التي طرحها المصنف قدس سره للتغلب على المشكلة السابقة؟

٣ـ ما وجه الشرطية التي ذكرها المصنف قدس سره في حل المشكلة؟

٤ـ ما المقصود بقوله: «وهذه النواهي بنفسها تخلق ظروفا مناسبة لأمثالها»؟

٥ـ لا شكَّ في حجية الإحراز الواصل إلى درجة القطع؛ تطبيقا لمبدأ حجية القطع، ما معنى ذلك؟ وما الدليل عليه؟

٦ـ قد يقال بحجية الإطمئنان الذاتية عقلا تنجيزا وتعذيرا، وضِّح المقصود بذلك.

٧ـ ما الفرق بين الحجية الذاتية للإطمئنان، والحجية الذاتية للقطع؟ بيّن ذلك مع المثال.

٨ـ في مقام الاستدال على حجية الإطمئنان شرعا بالسيرة العقلائية مع سكوت الشارع عنها، لابد من افتراض القطع بهذين الركنين، ما هو الوجه في ذلك؟

ب. إختبارات منظوميّة

١ـ هناك طريقة أخرى لإحراز السكوت أسهل من الطريقة التي

ذكرها المصنف ﭬ، حاول أن تصل إليها.

٢ـ ما هو قدر النواهي الذي تفترضه الظروف المشار إليها في المتن، والذي بحيث إذا لم يصل، فإننا نذهب إلى تمامية السكوت في المقام؟

٣ـ ما المقصود بقوله ﭬ: «والدواعي متوفرة لضبط هذه النواهي»؟

٤ـ هل يصح قول المصنف ﭬ: إن وسائل الإحراز الوجداني التي يقوم كشفها على حساب الإحتمال، قد تؤدي تارة، إلى القطع، وتارة، إلى الإطمئنان، وتارة، إلى الظن، والحال أنه قدس سره عرّف هذه الوسائل فيما مضى بأنها: «الطرق التي توجب العلم بصدور الحكم من الشارع»؟ وضّح ذلك.

٥ـ هل هناك دليل على ثبوت الحجية الذاتية للإطمئنان، شأنه في ذلك شأن القطع؟

٦ـ لوكان الدليل على التعبد الشرعي بالإطمئنان هو السيرة المتشرعية لا العقلائية، فهل نحتاج إلى القطع حينئذ أيضا، أم يكفي الإطمئنان؟ لماذا؟

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ الحلقة الثالثة للمصنف ﭬ.

٢ـ مباحث الأصول (الحائري)، ج٢، ص٩٣، ص ١٢١ وما بعدها، ص٢٨١، ص٣١٩ وما بعدها..

٣ـ أصول المظفر، «حجية بناء العقلاء» ص٤٠٥.

البحث رقم (٧٤)

حجية خبر الواحد (١)

أولا: حدود البحث

من قوله: «وسائلُ الإثبات التعبديّ» ص١٦١.

إلى قوله: «ومنها: آيةُ النَّفر» ص ١٦٢.

ثانيا: المدخل

مّر بنا أن الكلام في الدليل الشرعي يمّر بمقامات ثلاثة: أولها: تحديد دلالات هذا الدليل، وتشخيصها، وثانيها: إثبات صغرى هذا الدليل، أي: الصدور، وثالثها: إثبات حجية دلالة هذا الدليل، التي حددت ببركة المقام الأول، وثبت صدورها ببركة المقام الثاني، وقد وصل بنا الكلام إلى أن تحدّثنا في المقام الثاني، فقلنا: إن وسائل إثبات صغرى هذا الدليل نوعان:

أولهما: الوسائل الوجدانية.

من التواتر، والاجماع، والسيرة، وقد انتهينا منها بحمده ومنّه.

وثانيهما: الوسائل التعبدية

وهو ما سنبدأ البحث فيه طيّ مجموعة دروس إبتداء من هذا البحث.

ويقصد بهذه الوسائل: الطرق التي يتعبّدنا بها الشارع، أي: يأمرنا باتباعها والاعتماد عليها في مجال إثبات صدور الدليل من الشارع، أو قل: يجعلها حجّة في إثبات الصدور، ولولا جعلها حجّة كذلك من قبل الشارع نفسه، لما كانت بنفسها موجبة لإثبات الصدور، ومن هنا، سمّيت بوسائل الإثبات التعبّدي، أي: ما ثبت بالتعبّد، وبجعل الشارع الحجية لها.

وهذا ـ طبعا ـ جار على القاعدة التي أسسناها في المباحث المتقدمة

للكتاب؛ إذ قلنا: إن الأصل في الظن عدم الحجية، وإن ما شككنا في حجيته، فالأصل فيه عدم الحجية، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإن الوسائل التي نتكلم عنها، ونعبر عنها بالوسائل التعبدية، لا تورث إلا الظن، ما يعني: إننا إذا أردنا أن نعتمد عليها في إثبات صدور الدليل الشرعي، أو قل: صغرى الدليل الشرعي، وهو ما نحن فيه من المقام الثاني من المقامات الثلاثة المتقدمة الذكر، فإن علينا أن نقيم الدليل على الحجية بجعل الشارع، وإلا، كان الحكم طبق الأصل المتقدم، وهو عدم الحجية.

وأهم ما يذكر عادةً كوسيلة تعبّدية لإثبات صدور الدليل من الشارع، هو: خبر الواحد، وهو: كل خبر لا يحصل العلم بصدور مؤداه ومفاده ومضمونه من الشارع، سواء أكان الناقل له واحداً، أم أكثر، في مقابل الخبر الذي يفيد العلم بصدور مضمونه من الشارع، سواء أفاد العلم بذلك لكونه متواتراً في نفسه، أم بسبب احتفافه بقرائن قطعيّة توجب العلم بصدور مضمونه.

وبهذا، يكون قد تبين معنى كون خبر الواحد من وسائل الإثبات التعبّدي؛ فهو جعل الشارع الحجيّة له، فيتجه البحث عن دليل جعل الحجية، ومساحته، وسعته.

لابد من التنبيه هنا على نكتة تقدمت قبل قليل آخر بحوث وسائل الإثبات الوجداني، وهي: أن دليل حجية الظن لا يمكن أن يكون ظنا، بل لابد فيه أن يكون قطعيا، إما مباشرة، وإما بصورة غير مباشرة، ونعني به: الاطمينان الذي قام الدليل القطعي على اعتباره في المقام، ما يعني: أن الدليل هنا لابد وأن ينتهي الى القطع؛ لأنه لا يمكن إثبات حجّية الظن

بالصدور الناشئ من خبر الواحد بنفس ما هو مظنون الصدور؛ لأنها حجّية مجعولة، وثابتة له بالعرض، وما بالعرض يجب أن ينتهي إلى ما بالذات، وليس هو في مجال الحجية إلا القطع.

وأهم ما يبحث عنه علم الأصول كوسيلة تعبدية لإحراز الصدور، هو خبر الواحد، وسنتكلم فيه في ثلاث مراحل:

الأولى: إستعراض الأدلّة المدّعاة على حكم الشارع بحجيته بالمعنى الأصولي للحجية

ونتناول هنا بعض ما استدل به من الآيات المباركة، والسنة الشريفة؛ باعتبارهما أهم ما قد يتمسك به للحجية، وفي بعض الكتب الأخرى يذكر في هذا المقام الاستدلال بالإجماع تارة، وبالعقل تارة أخرى.

الثانية: إستعراض الأدلّة المدعى كونها معارضة لذلك

من قبيل: الأدلة الناهية عن العمل بالظن مثلا.

الثالثة: تحديد دائرة الحجية وشروطها بعد فرض ثبوتها

فنتكلم في مساحة حجية خبر الواحد من ناحيتين: الراوي، وهل أن خبر الواحد الحجة هو خبر العادل أم خبر الثقة وإن كان فاسقا من غير جهة الإخبار؟

ومن ناحية المرويّ، فهل تقف حجية الخبر على الخبر الحسي، أم تشمل الخبر الحدسي، كالخبر الذي تتضمنه الفتوى كما مر في حجية الاجماع؟

وسنشرع اليوم بالكلام في المرحلة الأولى، فنستدل على الحجية بمفهوم آية النبأ، فنقرب الاستدلال، ونذكر ما أورده البعض عليه، ثم دفع المحقق الخراساني ﷺ لهذا الإشكال، ثم ما يرد على هذا الدفع نفسه.

ثم نكمل الكلام بذكر إشكال آخر يتمثل بوجود ما هو بمثابة القرينة المتصلة على إلغاء المفهوم المستدل به على الحجية في المقام، وعدم إرادته، ثم نذكر ثلاث محاولات لدفع هذا الإشكال.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

الاستدلال على حجيّة خبر الواحد بآية النبأ

للاستدلال على حجيّة خبر الواحد، ذُكر العديد من الآيات ، إلا أن أبرز هذه الآيات هي الآية التي يعبر عنها الأصوليون بآية النبأ، وهي قوله تعالى في الآية السادسة من سورة الحجرات المباركة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾.

تقريب الاستدلال بآية النبأ في المقام

وتقريب الاستدلال بالآية المباركة في المقام يقوم على أساس الاستدلال بمفهوم الشرط الذي أثبتنا حجيته سابقا، الوارد في الآية الكريمة؛ فإن مفهومها عدم وجوب التبين إن كان الجائي بالنبأ عادلا، ومعنى هذا: هو حجية الخبر الواحد المطلوب إثباتها في المقام.

وبعبارة أخرى: تتضمن الآية الكريمة جملة شرطيّة هي: «إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا»، ومنطوقها: (وجوب التبيّن عند مجيء الفاسق بالنبأ)، ومفهومها (الذي هو انتفاء سنخ الحكم المذكور في المنطوق بانتفاء شرطه)، هو: (عدم وجوب التبيّن عند مجيء غير الفاسق بالنبأ)، وعلى هذا، يكون عدم وجوب التبيّن مساوقا للحجيّة، وبذلك، تدلّ الآية الكريمة على حجيّة خبر الواحد.

والتفصيل:

في هذه الآية جملة شرطيّة، الحكم فيها هو وجوب التبيّن (فتبيّنوا)، وموضوع هذا الحكم، هو (النبأ)، وأمّا الشرط، فهو (مجيء الفاسق بالنبأ)، والنتيجة: النبأ، إن كان الجائي به فاسقا، يجب التبين، هذا هو المنطوق، وأما المفهوم، فهو: النبأ إن كان الجائي به عادلا، فلا يجب التبين، إذ مع انتفاء الشرط (مجيء الفاسق بالنبأ) ينتفي الحكم (وجوب التبيّن)؛ لأن الحكم هنا مقيّد بهذا الشرط.

مناقشة الاستدلال بآية النبأ

وقد نوقش الاستدلال المتقدم الذكر بوجهين، يرجع كلاهما الى عدم المفهوم للآية المباركة في المقام؛ إلا أنَّ أوَّلَ الوجهين يقوم على أساس انتفاء المفهوم من الأساس؛ لأن الشرط في الآية المباركة مسوق لتحقيق الموضوع، وأما الوجه الثاني، فيقوم على أساس انتفاء المفهوم بوجود القرينة المتصلة على إلغائه، وإليك التفاصيل:

الوجه الأول للمناقشة: لا مفهوم؛ لأن الشرط مسوق لتحقيق الموضوع

أما الوجه الأول في مناقشة الاستدلال بالآية المباركة، فهو ما يذهب الى أن الجملة الشرطية في الآية المباركة ليس لها مفهوم؛ وذلك لما تقدم؛ من أن الشرط في بعض الأحيان يكون مسوقا لتحقيق الموضوع، وهو ما يصدق في المقام؛ فإن مجيء الفاسق بالنبأ ـ وهو الشرط المذكور في الآية المباركة ـ هو الذي يحقق الموضوع؛ بحيث لا يكون موضوع للحكم بمجرد انتفاء هذا الشرط، فيكون ذلك من قبيل: ما تقدم في بيان عدم حجية الشرط المسوق لتحقيق الموضوع، وهو جملة: «إن رزقت ولدا، فاختنه»؛ إذ بانتفاء الشرط (رزق الولد)، لا موضوع للحكم (الولد) لكي ينتفي الحكم عنه، بل الانتفاء في مثل هذه الحالة من باب

السالبة بانتفاء الموضوع.

وإنما يكون الشرط في ما نحن فيه مسوقا لتحقّق الموضوع؛ لأنّ الشرط في الآية، عبارة عن: (مجئ الفاسق بالنبأ)، وموضوع الأمر بالتبيّن، عبارة عن: (نبأ الفاسق)، فتكون الجملة الشرطية بهذا النحو: «نبأ الفاسق، إن جاء الفاسق به، فتبينوا».

ومن الواضح: إن هذا الموضوع (نبأ الفاسق) لا يحققه إلّا مجيء الفاسق به، فيكون مجيء الفاسق بالنبأ مسوقاً لتحقيق الموضوع، ومع عدم مجيء الفاسق بالنبأ، لا نبأ من الأساس لكي يبحث عن وجوب التبيّن فيه أو عدمه، أي: لا موضوع من الأساس لكي نقول: إنتفى حكمه، أي: إنتفى وجوب التبين، فيثبت الحجية.

وعلى هذا، فانتفاء الحكم هنا من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، فلا مفهوم في المقام، وعليه، فلا دلالة للآية على حجّية خبر العادل؛ وذلك لعدم المفهوم من الأساس.

محاولة صاحب الكفاية لدفع وجه المناقشة المتقدم

وحاول صاحب الكفاية أن يدفع المناقشة المتقدمة؛ بدعوى: أنّها إنّما تتمّ على الافتراض المتقدّم فيها في تعيين الموضوع والشرط، وأمّا إذا قيل بأنّ الموضوع هو (الجائي بالنبأ)، والشرط هو (الفسق)، كانت الآية في قوّة قولنا: «النبأ، إذا كان الجائي به فاسقاً، فتبيّنوا»، وهو ما بنينا عليه تقريب الاستدلال بالآية المباركة.

ومن الواضح على هذا، أنّ الشرط هنا لن يكون محقّقاً للموضوع؛ إذ هو محفوظ حتى في حالة انتفاء الشرط؛ فإن (الجائي بالنبأ) يتحقق حتى مع انتفاء مجيء الفاسق به؛ وذلك بمجيء العادل به..

وهكذا بالنسبة الى القضية التي قلنا أن قضية (الجائي بالنبأ إن كان فاسقا، فتبينوا) ستكون بقوتها، أي قضية (النبأ، إن كان الجائي به فاسقا، فتبينوا)؛ فإن (النبأ) ـ وهو موضوع القضية ـ يمكن أن يكون الجائي به فاسقا، ويمكن أن يكون الجائي به عادلا، فيتمّ المفهوم كما تقدم في تقريب الاستدلال.

موقف المصنف من محاولة صاحب الكفاية

وأما موقفنا من المحاولة المتقدمة، فهو أنها غاية في الروعة والجمال، إلا أن المشكلة التي تعاني منها بحيث تخرجها عن حيز الانتفاع في المقام، هي أنها مجرد (دعوى)؛ إذ غاية ما ورد فيها هو (إمكان تصوير الجملة الشرطية الواردة في الآية المباركة بما قدمه الآخوند، إلا أن هذا شيء، وكون هذا التصوير هو الظاهر من الآية شيء آخر، وما يفيد في الدفع إنما هو الاستظهار لا مجرد إمكان التصوير كما هو واضح.

وبعبارة أخرى: غاية ما يثبت بالمحاولة المتقدمة هو (إمكان) تصوير جملة شرطية غير ما ورد في المناقشة، وهذا لا يدفع المناقشة؛ إذ يبقى أن الجملة الشرطية في الآية المباركة لا يحرز كونها المذكورة في تقريب الاستدلال، وما دفع به صاحب الكفاية، وإن لم نقل بأن الآية المباركة ظاهرة في ما ذكر في المناقشة، فإن غاية ما يمكن قوله ببركة ما ورد في الدفع، هو: إن الآية ستكون مجملة من حيث موضوع الجملة الشرطية الواردة فيها، والمجمل ليس بحجة كما نعرف، ما يعني: إن النتيجة ستكون لصالح المناقش؛ إذ يكفيه إبراز احتمال معتد به ليخرج القضية من إحراز الظهور في ما ادعاه صاحب الكفاية، وأما الدافع للمناقشة، فلا يكفيه الإجمال للدفاع، بل عليه أن يحرز الظهور في ما ادعاه من موضوع للشرطية.

الوجه الثاني للمناقشة: لا مفهوم؛ لوجود القرينة المتصلة على إلغائه

وأما الوجه الثاني للمناقشة في الاستدلال بمفهوم الشرط في الآية المباركة، فيقوم على أساس وجود قرينة متصلة تمنع من انعقاد المفهوم من الأساس.

وبيانه: الحكم بوجوب التبيّن الوارد في الآية المباركة قد علل فيها؛ والعلة هي عدم إصابة قوم بجهالة، أي: إحترازا ودفعا لإصابة الآخرين بجهالة وعدم تثبت، أي: فتبيّنوا؛ لكي لا تصيبوا قوما بجهالة، فتصبحوا على ما فعلتم نادمين، ولو تأملنا قليلا، لرأينا أن هذه العلة (الجهل، وعدم العلم) متحققة حتى في الخبر الذي يأتي به العادل؛ إذ يبقى المجال مفتوحا لتحقق الجهالة؛ بعد ما تقدم؛ من أن خبر الواحد محل الكلام إنما هو ما لا يورث اليقين بمضمونه، فإذا كانت العلة متحققة حتى في خبر العادل، فيجب التبين في هذه الحالة أيضا؛ إذ هذه العلة تكون قرينة على تعيين المراد النهائي من الآية المباركة.

وبعبارة أخرى أكثر فنية: العلّة المذكورة في الآية المباركة بمثابة القرينة المتصلة على إلغاء المفهوم؛ فإنها متصلة بالآية نفسها، مذكورة فيها، فالمفهوم يقول: «لا يجب التبيّن في خبر العادل»، ومن الجهة الأخرى، العلّة تقول: «يجب التبيّن في كلّ الموارد التي فيها (جهالة)»، أي: «التي (لا يتحقق فيها العلم) بمضمون الخبر»؛ (لكي لا تصيبوا قوما بجهالة)، فتكون العلّة بمثابة القرينة المتصلة التي تلغي المفهوم، فلا مفهوم للآية المباركة، ولا يتم الاستدلال بها لحجية خبر الواحد حتى العادل.

محاولات لدفع الوجه المتقدم للمناقشة

وقد ذُكرت عدةُ محاولات لدفع الوجه الثاني المتقدم للمناقشة، منها:

١. الجهالة لا تساوق عدم العلم

من جملة هذه المحاولات، ما ذكر من أن الوجه المتقدم للمناقشة قائم على أساس تفسير (الجهالة) بعدم العلم؛ إذ ما تقدم في هذا الوجه: هو أن العلة المذكورة لوجوب التبين هي الجهالة، أي: عدم العلم، وهي موجودة في خبر الواحد العادل أيضا، إلا أن هذا غير تام؛ فإن الوارد في الآية المباركة هو (الجهالة)، وهذا اللفظ لا يساوق (عدم العلم)، وإنما المقصود به ما استبطنَ السفاهةَ، وعدمَ الانضباط والحكمة، والارتجالَ، وعدمَ التثبت بعقلانية؛ فهذا هو معنى الجهالة الوارد في الآية المباركة لُغويّا وسياقا، وهذا ما يتحقق في خبر الفاسق، وأما خبر العادل، فلا يتحقق فيه شيء من هذا القبيل؛ إذ لو جاء العادل بخبر، واعتمد السامع عليه، ثم تبين خطأ الخبر، فإنّ العقلاء لا يدينون ذلك الاعتماد، ولا يعدونه عملا (سفيها) خارجا عن الحكمة والتثبت، وعليه، فلا قرينة متصلة في المقام، فالمفهوم تام، وبتماميته يتم الاستدلال بالآية المباركة.

٢. المفهوم يخصص عموم التعليل

وأما هذه المحاولة الثانية، فتقوم على أساس الاعتراف بما تقدم من قرينية العلة في المقام، إلا أن هذه العلة عامة، والمفهوم خاص، والخاص مقدم على العام؛ لكونه قرينة معينة للمراد النهائي له، وإليك التفصيل، مع انه اتضح من تقريب الوجه للمناقشة:

فلنسلم أن المقصود بالجهالة في الآية المباركة هو الجهل المقابل للعلم، أي: عدم العلم، وليس ما تقدم في الدفع المتقدم، إلا أن هذا لا يعني: عدم المفهوم؛ إذ النسبة بين عموم التعليل المذكور في الآية المباركة وبين المفهوم المتقدم الذكر في التقريب هي نسبة المقيّد إلى

المطلق؛ فإن المفهومَ مقيّدٌ (عدمُ وجوب التبيّن في مورد خبر العادل)، والتعليل مطلق؛ (وجوب التبين في كل موارد الجهالة)، ومقتضى الجمع بين هذين هو حمل المطلق على المقيد، فتكون الغلبة للمقيد، وهو المفهوم، فيجب التبين في جميع موارد الجهالة وعدم العلم إلا في مورد خبر العادل؛ للمفهوم.

والنتيجة: أن المفهوم هو القرينة المعيِّنةُ للمراد النهائيّ من عموم العلة الوارد في الآية المباركة، لا العكس كما كان الوجه الثاني للمناقشة يعتمد عليه.

٣. حكومة المفهوم على عموم التعليل

وأما المحاولة الثالثة في رد الوجه الثاني للمناقشة، فيقوم على أساس ما نسميه في علم الأصول بالحكومة، وهي ما تقدم في باب التعارض من الحلقة السابقة؛ إذ قلنا هناك توضيحا: إن أحد الكلامين قد يكون دالّاً على ثبوت حكم لموضوع، والكلام الآخر ينظر الى ذلك الكلام الأول وينفي ذلك الحكم في حالة معيّنة بنفي ذلك الموضوع.

ومثاله: أن يقال في كلام: «يجب الحجّ على المستطيع»، ويقال في كلام آخر: «المَدِين ليس مستطيعاً»؛ فهنا، الكلام الأوّل يوجب الحجّ على موضوع محدّد، وهو المستطيع، والكلام الثاني ينظر الى ذلك الكلام الأول فينفي صفة المستطيع عن المَدِين.

وفي مثل هذه الحالة، يقدم الثاني، ويؤخذ به، ويسمّى هذا الكلام الثاني (حاكماً)، ويسمّى الكلام الأوّل (محكوماً).

وهذه هي الفكرة التي يُدعى تطبيقها في المقام؛ فإن مفاد المفهوم هو عدم وجوب التبيّن بالنسبة لخبر العادل، ما يساوق ـ كما قلنا ـ جعل الحجيّة من قبل الشارع، وجعل الحجية يعني: جعل الطريقيّة والعِلْميّة؛ وذلك طبق ما يبني عليه البعض، ومنهم الميرزا النائيني، ما يعني ـ بالتبع

ـ خبر العادل حجّة، وعلم.

وبكلمة أخرى: جعل الحجية لخبر العادل من قبل الشارع يعني: جعله علما من حيث العمل، فتترتب الآثار الشرعيّة المترتبة على العلم الوجداني الذي يورثه الخبر المتواتر مثلا.

وبناء على هذا، سيكون مفهوم الشرط في الآية الكريمة حاكما على عموم التعليل فيها؛ كما في المثال الذي تقدم للاستطاعة في الحج، وكما في حكومة: «لا ربا بين الوالد وولده» على: «الربا حرام»، فهو ينظر الى وجوب التبين عند عدم العلم ويحكم بأن خبر العادل علم لا جهالة، فلا يشمله هذا العموم إذا، ويتم الاستدلال بالآية المباركة بواسطة المفهوم.

رابعا: متن المادة البحثية

٢. وسائل الإثبات التعبّدي

وأهمُّ ما يُبحثُ عنه في علم الأصول كوسيلةٍ تعبُّديةٍ لإحراز صدورِ الدليل من الشارع[١]، خبرُ الواحدِ، ويُرادُ به الخبرُ الذي لم يحصلْ منه القطعُ بثبوتِ مؤدّاه[٢].

والكلامُ فيه في ثلاثِ مراحل:

إحداها: استعراضُ الأدلّةِ المدّعاةِ على حكم الشارع بحجّيته[٣].

وثانيتُها: استعراضُ الأدلّة المدّعى كونُها معارضةً لذلك[٤].

---

(١)كررنا أن محل الكلام إنما هو في إثبات صغرى الدليل الشرعي، وليس إحراز الحكم الشرعي. فانتبه، ولا تختلط عليك الأوراق.

(٢)لا لوحده بالتواتر، ولا باحتفافه بالقرائن المفيدة لصدوره.

(٣)جعل الحجية التعبدية.

(٤)وهي الأدلة المسماة بأدلة نفي الحجية، كأدلة النهي عن العمل بالظن.

والمرحلةُ الثالثةُ: تحديدُ دائرةِ الحجّيةِ، وشروطِها، بعدَ فرضِ ثبوتِها[١].

وسنبحثُ هذهِ المراحل تباعاً.

أدلة حجية خبر الواحد

وقد استُدِلَّ على الحجّية بالكتاب والسنّة.

أمّا الكتابُ الكريمُ، فبآيات، منها: آيةُ النبأ، وهي قولُه تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾.

وتقريبُ الاستدلال: أنّ الجملةَ في الآية الكريمة شرطيةٌ، والحكمُ فيها هو (الأمرُ بالتبيّن)، وموضوعُ الحكم: (النبأُ)[٢]، وشرطُه (مجيءُ الفاسقِ به)[٣]، فتدلُّ بالمفهوم على انتفاء وجوبِ التبيّن عن النبأ إذا انتفى الشرطُ، ولم[٤] يجئ به الفاسقُ، وهذا يعني: أنّه لا يجبُ التبيّنُ في حالة مجيءِ العادلِ بالنبأِ، وليس ذلك إلا لحجّيتِه[٥].

وقد نوقشَ في الاستدلال المذكور بوجهين:

الأولُ: أنّ مجيءَ الفاسق بالنبأِ شرطٌ محقّقٌ للموضوع؛ لأنّه هو الذي

---

(١)وسيكون ذلك بلحاظ صفات الراوي تارة، وصفات المروي تارة أخرى.

(٢)وتمامية الاستدلال تبتني على كون الموضوع هو (النبأ)؛ لكي تخرج القضية الشرطية عن كون الشرط فيها مسوقا لتحقيق الموضوع، ما في رد الوجه الأول للمناقشة في هذا الاستدلال.

(٣)أي: إذا جاء الفاسق بالنبأ.

(٤)تفسير لانتفاء الشرط.

(٥)سيأتي في الحلقة الثالثة بيان الملازمة بين عدم وجوب التبين وبين ثبوت الحجية وجعلها لخبر العادل.

يحقّق النبأ[١]، وليس للجملة الشرطيةِ مفهومٌ إذا كان الشرطُ مسوقاً لتحقّق الموضوع، كما تقدّمَ في بحث مفهوم الشرط.

وحاولَ صاحبُ الكفاية أن يدفعَ هذه المناقشةَ؛ بدعوى أنّها إنّما تتمُّ على الافتراضِ المتقدّم في تعيين الموضوع والشرط، وأمّا إذا قيل بأنّ الموضوعَ هو (الجائي بالنبأِ)، والشرطَ هو (الفسقُ)[٢]، كانت الآيةُ في قوّةِ قولِنا: «إذا كان الجائي بالنبأِ فاسقاً، فتبيّنوا»[٣]. ومن الواضح حينئذٍ أنّ الشرطَ هنا ليس محقّقاً للموضوع[٤]، فيتمّ المفهومُ.

ولكن[٥]مجردُ إمكانِ هذه الفرضيةِ لا يكفي لتصحيح الاستدلال؛ ما لم يثبتْ كونُها هي المستظهرةَ عرفاً من الآية الكريمة[٦].

الثاني: أنّ الحكمَ بوجوب التبيّن معلّلٌ في الآية الكريمة بالتحرّز من الإصابة بجهالةٍ[٧]، والعلّةُ مشتركةٌ بين أخبار الآحاد[٨]، لأنّ عدمَ العلم

---

(١)بضميمة ان موضوع الحكم المذكور في الآية المباركة هو (نبأ الفاسق)، لا (النبأ) كما افترض في تقريب الاستدلال.

(٢)أي: إن كان فاسقا.

(٣)أي: الجائي بالنبأ إن كان فاسقا، فتبينوا. ومفهومه: الجائي بالنبأ إن كان عادلا، فلا يجب التبين.

(٤)فإن الموضوع (الجائي بالنبأ) محفوظ في حالة تحقق الشرط وحالة انتفائه بمجيء العادل به.

(٥)هذا موقف المصنف من محاولة الآخوند.

(٦)فإن الحجية للظاهر، وأما مجرد إمكان التصوير، فغاية ما سينتجه هو الإجمال، وهذا لن يكون إلا في صالح المستشكل لا المدافع.

(٧)وهي قوله تعالى: ﴿أن تصيبوا قوما بجهالة﴾.

(٨)أي: العلة موجودة في خبر الفاسق وخبر العادل الواحد، إذا: يجب التبين حتى

ثابتٌ فيها جميعاً[١]، فتكونُ بمثابة القرينةِ المتّصلةِ على إلغاءِ المفهوم[٢].

وأُجيبَ عن ذلك:

تارة، بأنّ الجهالةَ ليستْ مجرّدَ عدمِ العلم[٣]، بل تستبطنُ السفاهةَ. وليس في العمل بخبرِ العادل سفاهةٌ[٤]؛ لأنّ سيرةَ العقلاء عليه.

وأخرى، بأنّ المفهومَ أخصُّ من عموم التعليل؛ لأنّه[٥] يقتضي حجّيةَ خبرِ العادل، بينما التعليلُ يدلُّ على عدم حجّيةِ كلِّ ما هو غيرُ علميٍّ، ويشملُ بإطلاقِه خبرَ العادل، فليكنِ المفهومُ مقيِّداً لعموم التعليل[٦].

وثالثةً: بأنّ المفهومَ مفادُه أنّ خبرَ العادل لا حاجةَ إلى التبيّن بشأنه لأنّه بيّنٌ واضحٌ[٧]، وهذا يعني افتراضَه بمثابةِ الدليل القطعيِّ[٨]، والأمرَ بالتعامل معه[٩]على أساس أنّه بيّنٌ ومعلوم، وبهذا، يخرجُ عن موضوع

في خبر العادل؛ فإن العلة تعمِّم وتخصِّص كما نعرف، وهي هنا تعمم وجوبَ التبين، فلا حجية.

(١)بعد أن فسرنا (عدم العلم) بالجهالة في الآية المباركة.

(٢)وعدم إرادته من الجملة وإن كانت شرطية.

(٣)كما كان أساس هذا الوجه الثاني للمناقشة.

(٤)وجهالة لكي يكون مصداقا للوارد في الاية المباركة.

(٥)أي: المفهوم، فموضوعه أخص من (كل خبر لا يورث العلم)، الذي هو موضوع التعليل.

(٦)فالمفهوم هو القرينة المقدمة لا العلة وعموم التعليل.

(٧)أي: لأنه لا جهالة ولا عدم علم فيه.

(٨)كما لو كان الحديث متواترا مفيدا للعلم والقطع.

(٩)أي: اعتباره علما وقطعا من الناحية العملية لا الواقعية الوجدانية؛ إذ هو ليس قطعا في الحقيقة، وإنما القضية تنزيلية اعتبارية.

عمومِ التعليل[١]؛ لأنّ العمومَ في التعليل موضوعُه (عدمُ العلم)[٢]؛ فإذا كان خبرُ العادلِ واضحاً بيّناً بحكم الشارع[٣]، فهو علمٌ[٤]ولا يشملُه التعليلُ[٥].

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأول

قال في الكفاية: «ويمكن تقريب الاستدلال بها [آية النبأ] من وجوه، أظهرها: إنه من جهة مفهوم الشرط، وإنَّ تعليقَ الحكم بإيجاب التبيّن عن النبأ الذي جيء به على كون الجائي به الفاسق، يقتضي انتفاءه عند انتفائه.

ولا يخفى أنه على هذا التقدير، لا يرد أن الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له، أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع، فافهم».[٦]

تأمل الكلام المتقدم، ثم حاول اقتناص أجوبة ما يلي:

أـ هل تفهم من هذا الكلام أن المحقق الخراساني قدس سره عندما استدل

---

(١)أي: بهذا الجعل الشرعي يخرج خبر العادل بالحكومة عن عموم التعليل الوارد في الآية المباركة.

(٢)بناء على عدم تمامية الدفع الأول، وتسليم أن (الجهالة) يراد منها (عدم العلم) لا ما استبطن السفاهة.

(٣)وجعله بجعل الطريقية والعلمية من الناحية العملية كما تقدم.

(٤)لا جهالة.

(٥)لخروجه عنه بالحكومة، كما في حكومة (لا ربا بين الوالد وولده) على عموم دليل حرمة الربا.

(٦)الكفاية، ص٣٤٠ـ ٣٤١.

بمفهوم الآية، إنّما كان فقط في مقام ذكر فرضية كما فهم المصنف ﷺ، بلا أن يدعي أنها الظاهرة من الآية؟ وضّح ذلك.

ب ـ هل تفهم من هذا الكلام أن موضوع الحكم في الآية عند الآخوند ﷺ هو ما ذكره المصنف ﷺ، من أنه «الجائي بالنبأ»، أم أنّه أمرٌ آخرُ هو: «النبأ»، والذي ذكره المصنف ﷺ في تقريب الاستدلال؟ بيّن ذلك.

التطبيق الثاني

قال المحقق الخوئي ﷺ في الدراسات: «وردّه [أن الشرط مسوق...] في الكفاية، بأن الموضوع في القضية هو النبأ، وما عُلّق عليه الحكم بوجوب التبيّن كون الآتي به فاسقا، وهو متين».[1]

تأمل في هذا الكلام، وأذكر نقاط الفرق بينه وبين كلام المصنف ﷺ، مع أنهما واردان في مورد واحد، وهو نقل وتوضيح كلام صاحب الكفاية.

وتأمل في العبارة المتقدمة، وحاول أن تشخِّصَ سببَ قبول المحقق الخوئي بدفع صاحب الكفاية.

التطبيق الثالث

لاحظ العبارتين التاليتين، وبيّن ارتباطهما ـ بمساعدة الأستاذ ـ بما ذكرناه في البحث:

١ـ ذكر أحد المحققين أن العمل السفهي في أحكام المولى، إنّما هو عبارة عن العمل بغير ما جعله المولى حجة، لا خصوص العمل بخبر الفاسق، وهذا شامل للعمل بخبر العادل غير العلمي، إلاّ إذا ثبتت حجيته،

---

(١)دراسات في علم الأصول، ج٣، ص١٥٩.

فلابدّ في مقام إخراج العمل به عن هذه الكبرى من إثبات حجيته، فلابدّ من إثبات حجيته قبل الآية، لا بالآية الكريمة.[١]

٢ـ قال المحقق النائيني في فوائده: «على فرض أن يكون معنى الجهالة عدم العلم بمطابقة الخبر للواقع، لا يعارض عموم التعليل للمفهوم؛ بل المفهوم يكون حاكما على العموم؛ لأنه يقتضي إلغاء إحتمال مخالفة خبر العادل للواقع، وجعله محرزا له، وكاشفا عنه، فلا يشمله عموم التعليل، فليس خبر العادل من أفراد العموم».[٢]

سادسا: خلاصة البحث

١ـ دخلنا في هذا البحث في بحث الوسيلة الأهم من وسائل الإثبات التعبدي لصدور الدليل الشرعي، ألا وهي خبر الواحد، وبعد أن ذكرنا أن الكلام سيجري في مراحل ثلاث، تناولنا المرحلة الأولى، وهي: استعراض الأدلّة المدعاة على حجية هذا الخبر، فقلنا: إنه قد استدل لذلك بالكتاب، والسنة.

٢ـ أما الكتاب، فبآيات، منها: آية النبأ؛ إذ استدللنا بمفهومها؛ فإن معناها هو: «النبأ، إذا جاء به الفاسق، فتبيّنوا»، ومفهومه: عدم لزوم التبيّن إذا جاء بالنبأ العادلُ، وهذا مساوق لحجية هذا الخبر.

٣ـ ثم انتقلنا إلى ما أورد على هذا الاستدلال؛ من أن الشرط هنا لا مفهوم له؛ لأنه مسوق لتحقيق الموضوع، وهذا ماحاول صاحب الكفاية ردّه؛ بأنه إنّما يتم فيما لو كان الكلام كما قاله المستشكل، ولا يتم فيما لو قلنا بأن معنى الآية هو: «إذا كان الجائي بالنبأ فاسقا، فتبينوا»، الأمر

---

(١)راجع: الفصول الغروية، ص٢٩٠ وما بعدها.

(٢)فوائد الأصول، ج٣، ص١٧٢.

الذي لم يقبله المصنف ﷺ إذا لم يثبت الإستظهار العرفي للفرضية المدّعاة، فالإشكال إلى هنا تام.

٤ـ ثم ذكرنا الإشكال الثاني في المقام، وذكرنا ردودا ثلاثة له.

٥ـ أما الإشكال، فيتمثل بوجود ما هو بمثابة القرينة المتصلة على إلغاء المفهوم، وهو: التعليل بالجهالة.

٦ـ وأما الرد الأول، فأن نقول بخروج العمل بخبر العادل عن عموم التعليل؛ فإنه ليس جهالة.

٧ـ وأما الرد الثاني، فيتمثل بالذهاب إلى أن المفهوم مقيِّد لعموم التعليل، فهو خارج أيضا عنه، ولكن بالتقييد.

٨ـ وأما الرد الثالث، فهو بأن نقول بحكومة المفهوم على عموم العلة؛ وذلك بخروج العمل بخبر العادل عن الجهالة؛ فإنه علم بحكم الشارع.

سابعا: إختبارات

أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية

١- قرِّب الاستدلال بآية النبأ على حجية خبر الواحد.

٢ـ أُشكل على الاستدلال بمفهوم آية النبأ بأن الشرط فيها مسوق لتحقيق الموضوع، بيّن ذلك بصورة مفصّلة، ثم بين ردّ صاحب الكفاية للإشكال؟

٣ـ أُشكل على التمسك بمفهوم آية النبأ لحجية خبر الواحد، بأن هناك قرينة متصلة على إلغاء المفهوم، بيّن ذلك بوضوح.

٤ـ كيف يمكن تصوير كون مفهوم آية النبأ مقيِّدِا لعموم التعليل؟

٥ـ حاول بعضهم رد الإشكال الثاني على التمسك بمفهوم آية النبأ لحجية خبر الواحد بفكرة أنّ خبر العادل بمثابة الخبر القطعي، وضّح ذلك.

ب. إختبارات منظوميّة

١- لماذا اقتصر المصنف ﵀ في أدلّة حجية خبر الواحد على ذكر الكتاب والسنّة، ألَم يستدلَّ أحدٌ بالإجماع والعقل؟

٢- ما هو المرجع في تعيين كون الشرط في الآية مسوقا لتحقيق الموضوع أم لا؟ ولماذا؟

٣- ذكر المصنف ﵀ ـ ردا على صاحب الكفاية ـ أن مجرد إمكان الفرضية التي عرضها الآخوند لا يكفي لتصحيح الاستدلال ما لم يثبت كونها هي المستظهرة عرفا من الآية الكريمة:

أـ لماذا يجب الإستظهار في ما نحن فيه؟

ب ـ هل يمكن أن نردّ الإشكال على المستشكل بأن نقول: «ومن الناحية الثانية، لا يتم الإشكال ـ كون الشرط مسوقا. . . إلاّ إذا استظهر من الآية، وهو غير ظاهر؛ بوجود ما ذكره صاحب الكفاية»؟ ولماذا؟

٤ـ هل يكفي ادّعاء أن الجهالة تستبطن السفاهة في رد الإشكال الثاني؟ وما وجه ذلك؟

٥ـ ماذا يسمّى خروج العمل بخبر العادل عن عموم التعليل في الرد الأول، والثاني، والثالث؟ وما الفارق بينها؟

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف ﵀.

٢ـ مباحث الأصول (الحائري)، ج٢، ص٤٠٩ وما بعدها. ص٤٣١ وما بعدها.

٣ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص٣٥٧ وما بعدها.

٤ـ الكفاية، ص٣٤٠ـ ٣٤١.

٥ـ دراسات في علم الأصول، ج٣، ص١٥٩.

٦ـ فوائد الأصول، ج٣، ص١٧٢.

٧ـ الفصول الغروية، للمحقق الأصفهاني ﰤ، ص٢٩٠ وما بعدها.

البحث رقم (٧٥)

حجية خبر الواحد (٢)

أولا: حدود البحث

من قوله: «ومنها: آيةُ النفر» ص١٦٣.

إلى قوله: «ومنها: آيةُ الكتمان» ص١٦٥.

ثانيا: المدخل

لازلنا في مقام الكلام في الأدلّة المدعاة على حجية خبر الواحد؛ بإعتباره أهم وسيلة من وسائل الإحراز التعبدي التي تُبحث في علم الأصول، وقد انتهينا من الدليل الأول، وهو: آية النبأ، ونتكلم اليوم في آية النَّفر؛ فقد ادُّعي دلالتها على جعل الحجية لخبر الواحد، أي: الحجية التعبدية، فنقّرب هذه الدلالة، ثم نتعرض إلى إشكالات ثلاثة وُجهت لهذا الاستدلال.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

ومن جملة ما استدل به على جعل الحجية التعبدية لخبر الواحد؛ واعتباره وسيلة من وسائل اثبات الصدور تعبدا، هو آية النفر، وهي قوله سبحانه وتعالى في الآية (١٢٢) من سورة التوبة المباركة: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.

وسيكون الكلام في هذا البحث في مقامين، كما كان الحال عليه في البحث الماضي، فنتكلم في أول المقامين عن تقريب الاستدلال بالآية المباركة، ليكون المقام الثاني لبيان المواقف إزاء هذا التقريب.

المقام الأول: تقريب الاستدلال بالآية المباركة

يقوم تقريب الاستدلال بالآية المباركة على الخطوات التالية:

١ـ مطلوبية الحذر

وهذا ما يدل عليه دخول أداة الترجي (لعلّ) على الحذر، و(لعل) تفيد الطلب، إلا أن تكون هناك قرينة صارفة، وهي عدم في البين.

٢ـ الحذر المطلوب وقع غاية للإنذار

بمعنى: أن الذين تفقهوا عندما ينذرون قومهم، فالحذرُ والتحذُّر مطلوب من هؤلاء القوم.

٣ـ وجوب الإنذار

إذ الظاهر من الآية المباركة أن الإنذار واجبٌ بعد التفقُّه.

٤ـ إذا كان الإنذار واجبا، فإنّ غايته المطلوبة (الحذر) واجبة أيضا.

٥ـ وجوب الحذر في الآية مطلق

بمعنى: أن هذا الوجوب لم يقيد بحصول العلم من الإنذار، وإنما جاء مطلقا.

٦ـ وإطلاق وجوب الحذر حتى في صورة عدم حصول العلم، يكشف عن أنّ إخبار المنذر حجّة شرعا، وهذا هو المطلوب.

وخلاصة الكلام المتقدم: إن تقريب الاستدلال بهذه الآية يتوقف على إثبات أمور ثلاثة:

الأول: أن يدل قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ على وجوب الحذر.

الثاني: أن يكون وجوب الحذر مطلقاً، غير مقيد بحصول العلم.

الثالث: وجوب الحذر المطلق إنما كان بسبب جعل الحجّية الشرعية لخبر الآحاد.

المقام الثاني: مناقشة الاستدلال

وقد وجهت عدة اعتراضات على الاستدلال بالآية الكريمة، وقد

اختار المصنف في هذه الحلقة بعضها، وهي ترجع كلها الى الإشكال في تمامية الأمر الثالث المتقدم الذكر، وسيأتي بعونه تعالى في الحلقة الثالثة بعض ما يرجع الى غيره.

وعلى أية حال، فممّا اعترض به على الاستدلال بالآية المباركة:

الاعتراض الأول: الإنذار لا يصدق على محض الإخبار

بدأ المصنف ﷺ تناول الاعتراضات في المقام بما يمثِّل هجوما على الأمر الأخير؛ بدعوى: إن وجوب الحذر المطلق لم يكن بسبب جعل الحجّية الشرعية لخبر الآحاد، وإنما كان لأمر آخر.

وإليك التفاصيل:

من الواضح أن تمامية الأمر الثالث المتقدم الذكر، تتوقف على إحراز أن وجوب الحذر حتى في حالة عدم حصول العلم لدى السامع من قول المنذر (وهو ما نحن فيه من خبر الواحد)، إنما كان بسبب جعل الشارع الحجّية التعبدية لقول المنذر، وإلّا، فلو كان هناك سبب آخر ـ ولو محتمل احتمالا معتدا به ـ يقتضي وجوب الحذر حتى مع عدم حصول العلم، لما تمكّنا من إثبات حجّية قول المنذر كما هو واضح.

وفي المقام، يوجد في الآية ما يدل على أن المقتضي لوجوب الحذر ليس هو حجّية قول المنذر، وإخباره، وإنما هو أمر آخر؛ وذلك لأنّ وجوب الحذر قد رُتب في الآية المباركة على عنوان (الإنذار) لا عنوان (الإخبار)؛ فإن ما جاء فيها هو: ﴿وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾، وليس: «وليخبروا قومهم»، و(الإنذار) يستبطن وجود خطر متحقق سابق عليه، هو الذي اقتضى وجوب الحذر؛ لوضوح أن الإنذار بنفسه ليس هو الذي أوجد المحذور؛ وإنما هو مجرد كاشف عنه، مخبِر به.

وبعبارة أخرى: الإنذار يفترض العقاب مُسبقا، بمعنى: أنه يفترض كون الحكم منجَّزا بمنجِّز سابق.

وأما هذا الخطر والمحذور الذي يكشف عنه الإنذار في الآية المباركة، فهو عبارة عن تنجّز الأحكام الواقعية بالعلم الاجمالي؛ لأن كل مكلّف يعلم علماً إجمالياً بوجود جملة من التكاليف الإلزاميّة في الشريعة، من واجبات، ومحرّمات، وهذا العلم الاجمالي، ينجّز عليه كل ما يحتمل أنه واجب أو حرام، وأما البراءة الشرعية وغيرها من الأصول المؤمِّنة، فإنّ جريانها مشروط بالفحص، ما يعني: أن الشك في التكليف قبل الفحص موجبٌ للتنجّز.

والزبدة: المأخوذ في الآية المباركة (الإنذار)، وهو (إخبار)، ولكنْ، بحكم منجَّز قبل الإخبار، وما نحن فيه، وما نريد إثبات جعل الحجية الشرعية له، هو محض الإخبار، بحيث يكون هذا الإخبار بنفسه منجِّزا، لا أنه إخبار عن منجَّز، أو قل: إخبار عن حكم لا يستتبع عقابا إلا بسبب هذا الإخبار نفسه، فهو ما يوجد وجوبَ التحذر بنفسه، وهذا ما لا يسمى (إنذارا)، فالآية أجنبية عما نحن فيه.

وبكلمة: وجوب الحذر المطلق في الآية المباركة ليس بسبب جعل الحجّية الشرعية لخبر الآحاد، وإنما هو بسبب آخر.

الاعتراض الثاني: الآية في مقام نفي الترخيص الجاد في المخالفة

ما وصلنا إليه من الاعتراض الأول ، هو أن الإخبار بنفسه لم يَثبُت كونه هو بنفسه المنجِّز، ولو سلمنا أنه كان المنجزِ بنفسه، فإن هذا لن يترتب عليه المطلوب في المقام، وهو حجية هذا الخبر شرعا بدلالة الآية المباركة أيضا.

وإليك التفصيل:

تقدم أنه بناء على مسلك حق الطاعة الذي يقول به المصنف، فإن العقل يحكم بمنجزيّة كل احتمال للتكليف، نعم، بشرط أن لا يثبت ترخيص جدي من قبل المولى في ترك العمل بمقتضى هذا الاحتمال.

وعليه، فالمنجزية ـ كما تقدم ـ لها عنصران: إحتمال التكليف، وعدم ورود الترخيص الشرعي الجاد من قبل المولى بترك العمل بمقتضى الاحتمال.

وهنا نقول: لو سلَّمنا أن الخبر كان المنجِّزَ بنفسه؛ فتنازلنا عن الإشكال الأول؛ فإن الآية المباركة حتى على هذا الفرض لن يكون مفادُها جعلَ الحجيّة لخبر المنذر، وهو المدَّعى في تقريب الاستدلال بها، بل غاية ما سيكون مفادها، هو تتميم منجزية الاحتمال؛ ببركة الدلالة على نفي الترخيص الجاد بمخالفة مقتضى الاحتمال؛ وذلك بنفي جعل أصالة البراءة الشرعية في موارد قيام الخبر على التكليف، وثبوت الاحتمال بالتكليف بواسطة هذا الخبر.

والزبدة: سلَّمنا أن التحذر واجب بالإخبار؛ بأن كان خبرُ المنذر بنفسه منجِّزا، ولا يستلزم ذلك كون المخبَر به منجَّزا في مرحلة سابقة، ولكن، على الرغم من ذلك، لا دلالة للآية الكريمة على أنّ مطلوبيّة الحذر إنما كانت شرعيّة؛ ناشئة من جعل الحجّية للخبر، وإنما المنجزية كانت من باب حكم العقل بمنجّزيّة الظنّ والاحتمال ما لم يرد الترخيص في الترك؛ على أساس مسلك حقّ الطاعة؛ وذلك أن الآية المباركة في مقام تحقيق الركن الثاني من ركني المنجزية على هذا المسلك، وهو نفي الترخيص.

ومن الواضح أن المستشكل يكفيه إبراز الاحتمال السابق في الآية

المباركة، وليس بحاجة الى إحراز كونها ظاهرة فيه؛ إذ بهذا الاحتمال المعتد به، ستكون الآية مجملة، لا يتم الاستدلال بها لمن أراد ذلك.

نعم، بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان، تكون الآية في مقام اثبات الحجيّة لخبر المنذر؛ لأنّه لولا جعل الحجيّة لخبر المنذر، لجرت قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ باعتبار أنّ مجرّد احتمال التكليف لا يكون منجّزا للتكليف، بناء على هذه القاعدة.

وبعبارة أخرى: بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان، سوف يتعيّن كون مطلوبيّة الحذر شرعيّة؛ ناشئة من جعل الحجيّة للخبر، إذ ليس هناك منشأ عقلي لمطلوبيّة الحذر لولا المطلوبيّة الشرعية بناء على هذا المسلك؛ إذ لولا المطلوبية الشرعيّة، لجرت قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولم يبق موجبٌ للحذر.

الاعتراض الثالث: الآية واردة في جعل الحجية للفتوى لا للخبر

ولو غضضنا النظر عن الإعتراضين المتقدمين؛ وأنّ الآية تدل على حجيّة قول المنذر، ولكن، مع ذلك، لن يكون ذلك كاشفا عن جعل الحجية للمنذر بملاك الإخبار الذي نحن بصدد إثباته بالاستدلال بالآية المباركة؛ وذلك أنها ظاهرة في جعل الحجيّة لقول المنذر بما هو إخبار عن فتوى ناتجة عن اجتهاد ونظر وإعمال نظر، لا بما هو خبر وشهادة حسيّة، الأمر المستهدف من الاستدلال بالآية المباركة.

وإنما نقول ما تقدم؛ من باب أن الوارد في الآية المباركة هو (الإنذار)، وهذا ما لا يصدق إلا بمزج الإخبار بتشخيص المعنى والمفاد، واقتناص النتيجة، واستخراجها، ولا يصدق على مجرد الإخبار، والشهادة الحسية، ونقل الواقعة، وهو خبر الواحد.

والنتيجة: تدل الآية على حجية خبر المنذر، ولكن، لا بما هو خبر وشهادة حسيّة، وهو ما نريده في المقام، وإنّما بما هو إخبار باجتهاد المخبر ونظره.

وبناء على هذه الاعتراضات، لا تدل الآية الكريمة على حجيّة خبر الواحد.

رابعا: متن المادة البحثية

ومنها: آيةُ النفر، وهي قولُه تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[١].

وتقريبُ الاستدلال بها: أنّها تدلُّ على مطلوبيّةِ التحذُّرِ عندَ الإنذار؛ بقرينةِ وقوعِ الحذرِ موقعَ الترجّي؛ بدخول (لعلّ) عليه[٢]، وجعلِه[٣]غايةً للإنذار الواجب[٤]، ومقتضى الإطلاق[٥]كونُ التحذُّر واجباً عند الإنذار ولو لم يحصلْ العلمُ من قولِ المنذِر، وهذا يكشفُ عن حجّيةِ إخبارِ المنذر[٦].

والجوابُ على ذلك:[٧]

---

(١)سورة التوبة: ١٢٢.

(٢)وهذا ما لم يذكر المصنف اعتراضا في هذه الحلقة عليه.

(٣)أي: وتدل على ... .

(٤)فيكون واجبا؛ فإن غاية الواجب واجبة.

(٥)إطلاق وجوب التحذر.

(٦)لكونه إخبارا وشهادة حسية، وإن كان لواحد.

(٧)التقريب. وقد تقدم أن جميع الاعتراضات في هذه الحلقة تتجه نحو الأمر

أوّلًا: أنّ وجوبَ التحذُّر عند الإنذار[١]لا يكشفُ عن كونِ الحذرِ الواجبِ بملاكِ حجّيةِ خبر المُنذر[٢]؛ وذلك لأنّ (الإنذار) يفترضُ العقابَ مسبَقاً؛ وكونَ[٣] الحكمِ منجّزاً بمنجّزٍ سابق؛ كالعلم الإجماليِّ[٤]، أو الشكِّ قبل الفحص[٥]، ولا يصدُقُ عنوانُ (الإنذار) على الإخبار عن حكمٍ لا يستتبعُ عقاباً إلّا بسبب هذا الإخبار[٦].

وثانياً: لو سلّمنا أنّ خبرَ المُنذر بنفسِه كان مُنجِّزاً، فهذا لا يساوقُ الحجّيةَ بمعناها الكاملِ[٧]؛ لما سبقَ؛ من أنّ أيّ دليلٍ احتماليٍّ على التكليف فهو ينجّزُه بحكم العقل، فغايةُ ما تفيدُه الآيةُ الكريمةُ، أنّها تنفي جعلَ أصالةِ البراءةِ شرعاً في مواردِ قيام الخبر على التكليف، ولا تثبتُ جعلَ الشارعِ الحجّيةَ للخبر.

نعم، بناءً على مسلك (قبح العقاب بلا بيانٍ)، يكشفُ ما ذُكر عن الجعلِ الشرعيِّ؛ إذ لولا الجعلُ الشرعيُّ، لجرتْ قاعدةُ قبح العقاب بلا

الأخير من التقريب؛ وهو: كشف التحذر الواجب مطلقا عن كون الملاك في ذلك هو جعل الحجية التعبدية لخبر الواحد، وهو المطلوب في المقام.

(١)أي: لا نناقش في وجوب التحذر عند الانذار.

(٢)بما هو خبر حسي بالمفاد.

(٣)عطف تفسير.

(٤)بوجود تكاليف في الشريعة الإسلامية.

(٥)فهو منجز حتى بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان، ولا تجري البراءة الشرعية قبل الفحص.

(٦)لا عقابا قد ثبت في مرحلة قبلية.

(٧)وهو المطلوب في المقام؛ إذ المطلوب ثبوت التنجيز والصدور بنفس الإخبار، وذلك بجعله حجة من قبل الشارع.

بيان.[١]

وثالثاً: أنّ الآيةَ الكريمةَ لو دلَّتْ على حجّية قول المُنذر شرعاً، فإنّما تدلُّ على حجّيتِهِ بما هو رأيٌ ونظر[٢]، لا بما هو إَخبارٌ وشهادة[٣]؛ لأنّ (الإنذار)[٤] يعني: مزجَ الإخبارِ بتشخيصِ المعنى، واقتناصَ النتيجة[٥].

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأول

قال المصنف ﷺ على ما في تقريرات درسه الشريف، في سياق الكلام عن وجوه الإشكال على الاستدلال بالآية:

«الوجه الثالث: ما أفاده الشيخ الأعظم ﷺ؛ من اختصاص مفاد الآية الشريفة بقول الفقيه؛ بواسطة التمسك بقوله: (لينذروا)، بتقريب: إن مجرد الرواية ليست إنذارا للسامع؛ فإن السامع قد لا يسلّم ظهورها في الحكم الفلاني، أو عدم ابتلائها بالمعارض، أو المخصص، ونحو ذلك، وإنّما المستفاد من الإنذار، هو أن يُعمِل المتكلِّم نظرَه في المقام، ويعيِّن الحكم بالإجتهاد بمرتبة من مراتبه البسيطة، أو المعقدة، ويسجّله على السامع».[٦]

أـ إستفد من هذا النص في شرح وتوضيح الإشكال الثالث من

---

(١)فالآية الكريمة تجعل الحجية للخبر.

(٢)قوله ﷺ: «ونظر» تفسير لقوله: «رأي»، والمقصود به: ما يمارسه الفقيه في عملية الاستنباط من إعمال نظر واجتهاد.

(٣)حسية.

(٤)المأخوذ في الآية المباركة.

(٥)أي: إخبار بنتيجة الرأي والنظر، وهي الفتوى.

(٦)مباحث الأصول (الحائري)، القسم ٢، ج٢، ص٤٧٢ـ ٤٧٣.

الإشكالات الواردة في البحث.

ب ـ هل يمكن أن نقول: إن الآية حتى لو كانت في مقام إعطاء الحجية للفتوى، إلا أن ذلك كاف في إثبات حجية الخبر أيضا؛ بالأولويّة؛ فقد مضى أن احتمال الخطأ والإشتباه في الفتوى أكبر بكثير منه في الإخبار والرواية؛ فإنها ـ كما تعلمنا من المصنف قدس سره ـ إخبار حدسي، بينما الرواية إخبار حسي، فإذا كان الإخبار الحدسي ـ الفتوى ـ حجة؛ يجب تصديق الفقيه فيه بمقتضى الآية، فمن الأولى أنّه يجب تصديق المخبر الناقل للرواية حتى لو لم يصدق على قوله «الإنذار»؟

بيّن الجواب بمساعدة سائر الطلاب والأستاذ الكريم.

التطبيق الثاني

قال في الكفاية: «ثم إنه أُشكل ـ أيضا ـ بأن الآية لو سُلِّم دلالتُها على وجوب الحذر مطلقا، فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر؛ حيث إنه ليس شأن الراوي إلا الإخبار بما تحمَّله، لا التخويفُ والإنذار، وإنما هو شأن المرشِد أو المجتهدِ بالنسبة إلى المسترشِد أو المقلِّد.

قلت: لا يذهب عليك أنه ليس حال الرواة في الصدر الأول في نقل ما تحملوا من النبي صلى الله عليه وعلى أهل بيته الكرام، أو الإمام عليه السلام، من الأحكام إلى الأنام، إلا كحال نقلة الفتاوى إلى العوام.

ولا شبهة في أنه يصحُّ منهم التخويفُ في مقام الإبلاغ والإنذار والتحذير بالبلاغ، فكذا من الرواة، فالآية لو فُرض دلالتها على حجية نقل الراوي إذا كان مع التخويف، كان نقله حجة بدونه أيضا؛ لعدم الفصل بينهما جزما».[١]

(١)كفاية الأصول، ص٣٤٣ـ ٣٤٤.

١ـ عن أي إشكال يتكلم صاحب الكفاية؟ وضِّح ما قاله، مبيِّنا وجود أو عدم وجود فرق في بيان الإشكال بين ما طرحه المصنف وما طرحه الآخوند.

٢ـ حاول أن تفهم ثم توضح ما طرحه في الكفاية من رد الإشكال، إما بالرجوع الى الأستاذ، وإما بالرجوع الى شروحات الكفاية.

سادسا: خلاصة البحث

١ـ إستدل البعض لحجية خبر الواحد بآية النفر، بتقريب: أنها تدل على وجوب التحذّر بالخبر مطلقا، وإن لم يحصل العلم من قول المنذر، وهذا يكشف عن الحجية.

٢ـ وقد وُجه لهذا الاستدلال إشكالات ثلاثة:

أولها: إن وجوب التحذر عند الإنذار لا يكشف عن كون الحذر الواجب بملاك حجية خبر المنذر؛ فإن (الإنذار) لا يصدق إلاّ بعد تنجّز الحكم في المرحلة القبلية السابقة على الإخبار.

ثانيها: لو سلّمنا أن خبر المنذر بنفسه منجّز، فلا يلزم أن يكون ذلك بملاك حجية الخبر؛ بل يحتمل ـ على الأقل ـ أن يكون ببركة دلالة الآية على نفي الترخيص الجاد في الترك، أي: بنفي جعل أصالة البراءة شرعا، نعم، يتم على مسلك قبح العقاب بلا بيان.

والثالث: وحتى لو تنزلنا عن الإشكالين السابقين، فلا يتم الاستدلال أيضا؛ فإن الآية اعتبرت (الإنذار)، الذي لا يصدق على مجرد نقل الخبر، بل على الرأي والنظر، أي: على الإخبار بالفتوى.

سابعا: إختبارات

أ. إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ قرّب الاستدلال بآية النفر على حجية خبر الواحد، مبيّنا مراحل

ذلك بوضوح.

٢ـ ما معنى: إن (الإنذار) يفترض العقاب مسبقا؟

٣ـ بيّن كيف يتم الاستدلال بآية النفر لو بنينا على مسلك (قبح العقاب بلا بيان).

٤ـ إشرح قوله ﭬ: «لو سلمنا أن خبر المنذر بنفسه كان منجِّزا، فهذا لا يساوق الحجية بمعناها الكامل»؟

٥ـ ما الفرق بين قول المنذر بما هو رأي ونظر، وبين قول المنذر بما هو إخبار وشهادة؟

ب. إختبارات منظوميّة

١ـ ما الدليل على ما ذُكر في الإشكال الأول؛ أعني: عدم صدق عنوان (الإنذار) على الإخبار عن حكم غير منجَّز بمنجِّز سابق؟

٢ـ ذكر المصنف ﭬ: «إن غاية ما تفيده الآية الكريمة، أنها تنفي جعل أصالة البراءة شرعا في موارد قيام الخبر على التكليف، ولا تثبت جعل الشارع الحجية للخبر»، ألا يمكن أن نقول: معنى هذا: هو جعل الحجية للخبر؛ باعتبار أن نفي جعل أصالة البراءة شرعا في موارد قيام الخبر على التكليف، ليس له وجه إلاّ اعتبار الشارع كونه حجة، والاّ، فلماذا نفي جعل أصالة البراءة؟ وضح موقفك من ذلك.

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ الحلقة الثالثة للمصنف ﭬ.

٢ـ مباحث الأصول (الحائري)، القسم ٢، ج٢، ص ٤٥٧ وما بعدها.

٣ـ فرائد الأصول للشيخ الأنصاري، النسخة الحجرية، ج١، ص١٣٠ـ١٣١.

٤ـ كفاية الأصول، ص٣٤٢ـ ٣٤٤.

البحث رقم (٧٦)

حجية خبر الواحد (٣)

أولا: حدود البحث

من قوله: «ومنها: آيةُ الكتمان» ص١٦٥.

إلى قوله: «ومنها: آيةُ السؤال من أَهل الذكر» ١٦٦.

ثانيا: المدخل

كان الكلام ـ ولا يزال ـ في أدلّة حجية خبر الواحد المدعاة من الكتاب، أي: على جعل الحجية شرعا لخبر الواحد؛ بمعنى: اعتباره وسيلة من الوسائل التعبدية لإثبات صدور المؤدى.

وقد وصلت النوبة الآن إلى الآية الثالثة، وهي: آية الكتمان، وسيكون الكلام فيها في تقريب الاستدلال بها أولا، ثم في ذكر ما يَرد على هذا الاستدلال ثانيا، وسنذكر في هذا المقام إشكالين يمنعان من تمامية الاستدلال بالآية المباركة في المقام.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

ومن جملة الآيات المباركات التي ادعي دلالتها على جعل الحجية لخبر الواحد: آيةُ الكتمان، وهي قولُه تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾.[1]

المقام الأول: تقريب الاستدلال بالآية المباركة

أما تقريب الاستدلال بالآية المباركة، فلا يختلف كثيرا عمّا مرّ في أختها آية النفر؛ فنقول:

---

(١)سورة البقرة: ١٥٩.

يمر الاستدلال بالآية في المقام بالمراحل التالية:

١ـ دلّت الآية المباركة على حرمة الكتمان

٢ـ حرمة الكتمان في الآية المباركة مطلق؛ لم يقيّد بحصول العلم، فهو شامل لفرض عدم إيجاب الإظهار للعلم.

٣ـ إطلاق حرمة الكتمان ووجوب الإظهار مساوق لوجوب القبول عند الإظهار مطلقا، أي: حتى في حالة عدم حصول العلم، وهو ما نحن فيه من خبر الواحد، وحجّية كلام المظهِر شرعا؛ وإلا، للغا الإطلاق في كلام الحكيم تعالى، ولقيَّد الوجوبَ بحالةَ حصول العلم.

وبعبارة أخرى: إنَّ تحريم الكتمان، ووجوب الإظهار، يستلزم وجوب القبول، وإلاّ، كان لغواً؛ فبدلالة الاقتضاء يثبت وجوبُ القبول، وبمقتضى الإطلاق ثِبت وجوبه حتى في صورة عدم حصول العلم من الإظهار، فتثبت حجية خبر الواحد.

المقام الثاني: جواب الاستدلال بالآية المباركة

وقد اعترض على ما تقدم من التقريب بعدة اعتراضات، ذكر منها المصنف في هذه الحلقة اعتراضين، وهما:

الاعتراض الأول: الكتمان لا يشمل حالة عدم حصول العلم بالإخبار

وقد يورد على الاستدلال بالآية المباركة بأنَّ (الكتمان) ليس هو مطلق الإخفاء وعدم الإظهار ليتمَّ الاستدلال بالاية، وإنما هو نوع خاص من الإخفاء، وهو الإخفاء الّذي يعني: حجب الحقيقة عن الظهور مع توفّر مقتضيات ظهورها، أي: ما يقتضي ظهورَها، وعدمَ إخفائها، وهذا لا يكون إلاّ في مورد يكون بحيث لو لم يُكتم، لحصل العلم بالحقيقة؛ لتمامية مقتضيات جلائها ووضوحها؛ لكونها في طريق وصولها إلى

المكلّفين وظهورها لولا الكتمان، وأمَّا حيث لا يكون كذلك؛ كما في موارد عدم حصول العلم من الإخبار، فلا يصدق الكتمان لتدلّ الآية على حرمته، وبالتالي على جعل الحجية شرعا لخبر الواحد.

الاعتراض الثاني: تحريم الكتمان من دون إيجاب القبول ليس لغوا

وأما الاعتراض الثاني، فيوجِّه سهامَه نحو ما ادُّعي في تقريب الاستدلال بالاية المباركة من لزوم اللغو لو لم تكن الاية في مقام جعل الحجية لخبر الواحد، أي: للإخبار الذي لا يوجب العلم، أي: لزوم اللغوية في الإطلاق لو لم يُرَدْ هذا الإطلاق.

وبيان الاعتراض: إنه لا محذور في جعل وجوب الإنذار أو الإظهار مطلقاً مع كون الغاية والغرض منه (وهو وجوب القبول) مخصوصاً بصورة العلم، وإنَّما جُعل وجوبُ الإخبار مطلقاً؛ من جهة احتياط المشرِّع في مقام تحصيل ذلك الغرض، واهتمامه به.

وبعبارة أخرى: إنّ تحريم الكتمان مطلقا من دون إيجاب القبول ليس لغواً؛ إذ قد يعمّم المولى حرمةَ الكتمان، أو يوجبُ إبلاغ الأحكام دائماً، بحيث يشمل حتى حالة عدم حصول العلم به؛ لأجل الحفاظ على الموارد التي يكون الإبلاغ فيها مورثا للعلم، وهذا احتياطٌ في مقام التشريع يختلف عن إيجاب القبول الذي يساوق الأمر بالاحتياط في مقام الامتثال؛ إذ لا يتمكن الشارع من أن يخاطب المكلف قائلا: «إن أورثَ إخبارُكَ العلم، فلا تكتم، وإن لم يورث، أكتم»؛ إذ من الواضح أن المكلف لا يدري متى يورث ومتى لا يورث.

والخلاصة: هناك احتمال أن تعميم الحكم بالإظهار، ومجيئه مطلقا في الآية المباركة لفرض عدم إيجابه للعلم، لا من جهة جعل الحجية

لخبر الواحد، وإنما من جهة التحفظ على الإظهار وعدم الكتمان الموجب للعلم، وعدم ضياعه وتركه؛ حيث إنّ المكلّف قد يخطئ في تشخيصه لذلك، وليست هناك علامة يجعلها المولى للعبد مانعة عن الخطأ والاشتباه في هذه الحالة، فجاءت حرمة الكتمان مطلقة.

رابعا: متن المادة البحثية

ومنها: آيةُ الكتمان، وهي قولُه تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَ الْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾.(١)

وتقريبُ الاستدلال بها: أنّها تدلُّ بالإطلاق على حرمة الكتمان، ولو(٢) في حالةِ عدمِ ترتُّبِ العلمِ على الإبداء(٣)، وهذا يكشفُ عن وجوب القبول في هذه الحالَة؛ لأنّ تحريمَ الكتمان(٤) من دون إيجابِ القبول(٥) لغوٌ، ووجوبُ القبول مع عدمِ العلم يساوقُ حكمَ الشارع بالحجّية(٦).

والجوابُ على ذلك:

أوّلًا: إنّ (الكتمان) إنّما يصدُقُ في حالة الإخفاءِ مع توفّر مقتضياتِ الوضوح والعلم، فلا يشملُ الإطلاقُ المذكورُ عدمَ الإخبار في موردٍ لا تتوفّرُ فيه مقتضياتُ العلم.

---

(١)سورة البقرة: ١٥٩.

(٢)تفسير لما قبله من الإطلاق.

(٣)وهو ما نحن فيه من خبر الواحد؛ فإنه لا يفيد العلم.

(٤)مطلقا.

(٥)مطلقا.

(٦)وهو المطلوب.

وثانياً: إنّ تعميمَ حرمةِ الكتمان لعلّه[١] بدافع الاحتياط من قِبل المولى؛ لعدم إمكان إعطاء قاعدةٍ[٢] للتمييز بين مواردِ ترتّب العلم على الإخبار وغيرها؛ فإنّ الحاكمَ[٣] قد يوسّعُ موضوعَ حكمِه الواقعيِّ بدافع الاحتياط[٤]، وهذا غيرُ الأمرِ بالاحتياط[٥].

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأول

إذا كان عند زيد مجموعة من العبيد العقلاء من ذوي القابليات العقلية العرفية المعتادة، وكان لزيد مجموعة أغراض مهمّة جدا عند بكر، متوقفة على إخبار بكر بها زيدا، فإذا أوجب زيد على عبيده إخباره بكل ما يسمعونه من بكر، وإن لم يوجب عندهم العلم بأنه من نوع الخبر الذي فيه الغرض المهم، فهل يعتبر ذلك عملا عقلائيا مقبولا؟ ولماذا؟

التطبيق الثاني

قال الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول (الرسائل):

---

(١)ويكفي إبراز هذا الاحتمال في المقام؛ إذ لو ورد الاحتمال، بطل الاستدلال، كما بينا عدة مرات.

(٢)لمن يجب عليه الإظهار، ويحرم عليه الكتمان.

(٣)المشرع تعالى.

(٤)كما تقدم في بعض البحوث، ومنها: ما تقدم من الدور الذي يلعبه عنصر الاعتبار، الذي قلنا: إن دوره تنظيمي وليس من روح الحكم الشرعي، فليس هو من قبيل: الملاك والإرادة. فراجع.

(٥)عند الإخبار، أي: إن إيجاب الإظهار مطلقا، إنما هو من باب احتياط الشارع وتحفظه على غاياته، وليس من باب إيجاب القبول المساوق للأمر بالاحتياط في مقام الامتثال.

«ومن جملة الآيات التي استدل بها جماعة تبعا للشيخ في العدة على حجية الخبر: قوله تعالى:﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ...﴾.

والتقريب فيه نظير ما بيناه في آية النفر؛ من أن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الإظهار.

ويرد عليها ما ذكرنا من الإيرادين الأولين في آية النفر؛ من سكوتها، وعدم التعرض فيها لوجوب القبول وإن لم يحصل العلم عقيب الإظهار»[1].

١ـ حاول أن تشرح ما جاء في العبارة المتقدمة بالنسبة الى تقريب الاستدلال بالآية المباركة.

٢ـ ما هو الإشكال الذي رد به الشيخ الأعظم الاستدلال بالآية المباركة؟ وما علاقته بما مضى معنا في بحث الإطلاق؟

التطبيق الثالث

قال في الكفاية في مقام الكلام عن الاستدلال بالآية المباركة:

«وتقريب الاستدلال بها: أن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عقلا؛ للزوم لغويته بدونه... لكنها ممنوعة؛ فإنَّ اللغويّة غيرُ لازمة؛ لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبدا، وإمكانِ أن تكون حرمةُ الكتمان لأجل وضوح الحقِّ بسبب كثرة من أفشاه وبيَّنه؛ لئلا يكون للناس على الله حجة، بل كان له عليهم الحجة البالغة».[2]

١ـ حاول أن تشرح ما جاء في العبارة المتقدمة بالنسبة الى تقريب الاستدلال بالآية المباركة.

---

(١)فرائد الأصول، ج١، ص١٣١ـ ١٣٢.

(٢)كفاية الأصول، ص٣٤٤.

٢ـ ما هو الإشكال الذي رد به الآخوندُ الاستدلالَ بالآية المباركة؟

سادسا: خلاصة البحث

١ـ تكلّمنا في هذا البحث عن الاستدلال بآية الكتمان على حجية خبر الواحد، بتقريب: إن الآية الشريفة تدل على حرمة الكتمان ولو لم يترتب عليه علم السامع، الأمر الذي يعني: وجوب قبوله؛ والاّ، كان إطلاق ذلك التحريم لغوا، وهذا الأمر يساوق الحكم بالحجية المطلوبة في المقام.

٢ـ ثم انتقلنا إلى ما اعترض به على هذا الاستدلال من اعتراضين:

أما الأول، فهو: إن الكتمان المحرّم لا يشمل ما لا يفيد العلم من الخبر.

وأما الثاني، فهو: إن تعميم حرمة الكتمان لما لا يفيد العلم ـ لو تنزلنا عن الإشكال الأول ـ إنّما هو من باب احتياط الشارع لعدم فوت بعض الإخبارات الصحيحة، التي من المفروض أن يترتب عليها العلم؛ فإن الحاكم قد يوسِّعُ موضوعَ حكمه الواقعي لما يشمل ما لا يفيد العلم؛ بدافع الإحتياط، وهذا أمر غير جعل الحجية له، كما أنه لاملازمة بينهما.

سابعا: إختبارات

أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ كيف تدل آية الكتمان على حرمة الكتمان ولو في حالة عدم ترتب العلم على الإظهار؟

٢ـ ما نوع الكشف الوارد في قول المصنف: «وهذا يكشف عن وجوب القبول ولو في حالة عدم ترتب العلم على الإبداء»؟

٣ـ ما المقصود بقوله ﷺ: «إن الكتمان إنّما يصدق في حالة الإخفاء

مع توفر مقتضيات الوضوح والعلم»؟

٤ـ ما محصّل الإشكال الثاني الذي ذكره المصنف ﷺ في المقام؟

٥ـ حاول أن تراجع فتجد العلاقة بين ما تقدم من بحوث مختلفة، وبين قول المصنف هنا: «فإن الحاكم قد يوسع موضوع حكمه الواقعي؛ بدافع الاحتياط».

ب. إختبارات منظوميّة

١ـ هل يمكن أن نُشْكل على الاستدلال بالآية الشريفة بأنّه استدلال بأمر أجنبي عمّا نحن فيه؛ باعتبار أن كلامنا في حجية خبر الواحد، وهو نقل لكلام المعصوم، بينما الآية تتكلم عن نقل كلامه تعالى؛ فإنه هو ما أنزله تعالى من البينات والهدى؟ بيّن وجه جوابك.

٢ـ تأمل في الإشكال الأول في بحث اليوم، ثم حاول أن تجد أوجه الشبه بينه وبين الإشكال الأول على آية النفر.

٣ـ هل يكفي في تمامية الإشكال الثاني في بحث اليوم أن نقول: «لعلّه. . .»، أليس هذا مجرد احتمال لا يغنى عن الحق شيئا؟ وضح ذلك.

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ مباحث الأصول (الحائري)، ج٢، ص٤٧٣ وما بعدها.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص٣٨١ وما بعدها.

٣ـ فرائد الأصول، ج١، ص١٣١ـ ١٣٢.

٤ـ كفاية الأصول، ص٣٤٤.

البحث رقم (٧٧)

حجية خبر الواحد (٤)

أولا: حدود البحث

من قوله: «ومنها: آيةُ السؤالِ من أَهل الذكر» ص١٦٦.

إلى قوله: «وأمّا السنة» ص١٦٧.

ثانيا: المدخل

لا نزال في مقام ذكر الآيات التي قد يدعي دلالتها على حجية خبر الواحد، أي: في مقام الكلام عن دليل على الحجية التعبدية للخبر، بمعنى: جعل الشارع الخبر وسيلة من وسائل وصول الدليل، وبعبارة: في مقام الكلام عن إثبات صغرى الدليل الشرعي.

وقد وصل بنا الكلامُ إلى آية السؤال من أهل الذكر، وسيكون هذا الكلام مماثلا للكلام في الآيات السابقة، فنقرب الاستدلال بها أولا، ثم نذكر ما قد يردُ على هذا الاستدلال.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

وأما الآية الرابعة من الآيات التي ادعي تمامية الاستدلال بها على جعل الحجّية الشرعية لخبر الواحد، واعتباره وسيلة من الوسائل التعبدية لإثبات مؤداه، فهي آية السؤال مِن أهلِ الذِّكر، وهي قولُه تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.[1]

وسيكون الكلام فيها في مقامين أيضا، أولهما: تقريب الاستدلال المدعى، والثاني، في بيان الموقف من ذلك الاستدلال؛ بذكر بعض ما قد

(١)سورة النحل: ٤٣.

يعترض به عليه.

المقام الأول: تقريب الاستدلال بالآية المباركة

وتقريب الاستدلال بالآية المباركة في المقام عين ما ذكر في آيتي النفر والكتمان؛ فإنّها أوجبت السؤال بصيغة الأمر (فاسألوا) مطلقاً؛ وفي كلّ المسائل، سواء أحصل للسائل العلم من الجواب أم لم يحصل، وهذا يستلزم وجوب القبول مطلقاً أيضاً، وإلّا، للغا إطلاق وجوب السؤال، ولكان على المولى أن يقيِّد؛ فيوجبَ على السائل السؤالَ في الموارد التي يحصل له فيها العلم بالجواب دون غيرها، فإطلاق وجوب القبول حتّى في الموارد التي لا يحصل للسائل العلم فيها، يعني: حجّية الخبر في هذه الموارد، أي: جعل الحجية الشرعية، وهو المطلوب.[(١)]

وبعبارة مختصرة: استفادة وجوب القبول بالملازمة من وجوب السؤال، وبالإطلاق لصورة عدم حصول العلم من الجواب، تثبت الحجية.

المقام الثاني: جواب الاستدلال بالآية المباركة

وقد اعترض على ما تقدم من التقريب بعدة اعتراضات، ذكر منها المصنف ما يلي:

الاعتراض الأول: إطلاق السؤال من دون إيجاب القبول ليس لغوا

وهذا الاعتراض هو عين ما وجَّهناه لتقريب الاستدلال بالآية المباركة السابقة، أي: آية الكتمان؛ فهو يوجه سهامه ـ أيضا ـ نحو ما ادُّعي في تقريب الاستدلال بالاية المباركة؛ من لزوم اللغوية لو لم تكن الاية في مقام جعل الحجية لخبر الواحد، أي: للإخبار الذي لا يوجب العلم، أي:

---

(١)تعمدنا أن لا نذكر التوضيح بالأرقام كما فعلنا في الآيات السابقة؛ لكي تتأمل بنفسك، وتحدد ذلك؛ بالاستفادة مما تقدم، فتعلم رجاء.

لزوم اللغوية في الإطلاق.

وبيانه الذي تقدم، ويأتي هنا طابق النعل بالنعل: إنه لا محذور في جعل وجوب السؤال مطلقاً مع كون الغاية والغرض منه (وهو وجوب القبول) مخصوصاً بصورة العلم، وإنَّما جُعل وجوب السؤال مطلقاً في هذه الحالة؛ من جهة احتياط المشرِّع في مقام تحصيل ذلك الغرض؛ إذ قد يعمّمُ المولى وجوبَ السؤال؛ من أجل الحفاظ على الموارد التي يكون الجواب فيها مورثا للعلم، فيُعمل به على أساس منجزيّة العلم لا من أجل منجزية خبر الواحد كما هو المدعى المطلوب إثباته، وهذا ـ أيضاً ـ احتياطٌ في مقام التشريع لا في مقام الامتثال، كما تقدم بالضبط في الآية المباركة المتقدمة.

الاعتراض الثاني: الأمر بالسؤال في الآية ليس ظاهراً في الأمر المولوي

من الواضح أن تمامية الاستدلال بالآية المباركة طبق التقريب المتقدم الذكر، فرع كون وجوب السؤال الوارد فيها وجوبا تكليفيا، مولويا، شرعيا؛ إذ هو الذي يترتب عليه وجوب القبول بالجواب مطلقا، وبالتالي حجية خبر الواحد في الجواب.

إلا أنَّ التأملَ في الآية المباركة لا يدعُ مجالا للمُدعى المتقدم؛ فإن وجوب السؤال الوارد فيها ليس وجوبا مولويا، تكليفيا، وإنما هو لمحض الإرشاد الى حكم العقل بإيجاب السؤال على من لا يعلم ممَّن يعلم؛ لكي يحصل له العلم واليقين بالجواب، ويرتفع جهله بصورة قطعية؛ فإن العقل يدرك أنَّ الجاهلَ لابد له من الرجوع الى العالِم، فجاءت الآية المباركة لترشد الى هذا الحكم العقلي.

وما يدل على الدعوى المتقدمة، هو أن الآية وردت في سياق محاجة

الكفّار والمشكّكين بأصل الرسالة، وما يناسبُ هذا المقامَ، هو إرشادهم الى ما يرفع شكَّهم وتشكيكَهم هذا، وهو تعيين الطرق المناسبة لهم للوصول الى العلم، والقطع، واليقين، والحقِّ، والحقيقة، وليس جعل الحجية والتعبد بخبر الواحد المخبرِ عن الأحكام؛ إذ مشكلة هؤلاء ليست في الأحكام بعد، بل مشكلتهمَ تسبق مرحلة الأحكام والتشريعات وطريقة ثبوتها، الى مسألة ثبوت أصل الشريعة والشارع ومصدر الأحكام، ومبلغها، وهو النبي الأعظم ﷺ.

وبعبارة أخرى: مقتضى سياق الآية، وملاحظة مقطعها الواقع فيه هذه الآية، هو أنّها في مقام الاحتجاج مع الخصم الجاهل بأصول النبوّة، المنكرِ لنبوّة الرسول الأعظم ﷺ، المتخيّل أنّ الرسول ينبغي أن يكون من جِنسٍ آخرَ غير الإنسان، فيكون هذا السياق قرينةً على أنَّ الأمرَ بالسؤال الوارد في الآية المباركة ليس صادرا من المولى بما هو مولى مشرعٌ كي يُحمَلَ على الأمر المولوي، وإنّما هو صادر منه بما هو مُباحثٌ ومحاجٌّ مع الخصم، المنكر لرسالة الرسول ﷺ، فلا يدلّ على إيجاب السؤال، كي يدلّ على إيجاب القبول صونا للإطلاق عن اللّغويّة.

الاعتراض الثالث: لا إطلاق للسؤال في الآية المباركة

وأما الاعتراض الثالث في المقام، فهو هجومٌ على ادّعاء الإطلاق في الآية المباركة؛ إذ هناك قرينةٌ تمنعُ انعقاد هذا الاطلاق.

وإليك التفصيل:

عندما قلنا في تقريب الاستدلال بالآية: إن السؤال فيها مطلق، فإنما كان ذلك اعتمادا على أن هذا هو المفهوم من حذف متعلّق السؤال في الآية المباركة؛ إذ جاء قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا﴾ بدون متعلّق محدد؛ فلم

يقل مثلا: «فاسألوا عن أصول الدين»، وهناك قاعدة تقول: إن حذف المتعلق من أدوات العموم، كما هو الحال في قوله تعالى في الآية الثالثة من سورة المائدة المباركة مثلا: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ﴾؛ إذ لمّا كانَ سبحانه وتعالى قد حَذَفَ متعلَّق التحريم في الآية المباركة، فلم يقل مثلا: «حرم عليكم أكلُ الميتة»، فإننا نفهم من حذف المتعلق إرادة العموم، وإلا، لقيَّد وذكر المتعلق الخاص المراد.

وعليه، فتمامية الاستدلال بالآية المباركة فرع هذا الشمول والعموم.

وبهذا، يتبين ما نرومه في هذا الاعتراض الثالث؛ إذ نستهدف هذا العموم بهذا الاعتراض؛ بادِّعاء وجود القرينة المعيِّنة للمراد من المتعلق؛ فإنَّ حذفَ المتعلق هبْ أنّه من أدوات العموم كما ادُّعي في التقريب، إلا أنَّ ذلك إنما يتم فيما لو تحقق حذف المتعلق، وفي المقام هو غير متحقق، فإنَّ ذكرَ المتعلق إما أن يكون لفظيا؛ عن طريق ذكره باللفظ، وإما أن يكون بالقرينة السياقيّة، فيكتفي المولى المتكلمُ بهذه القرينة في تعيين المُتعلق، ولا يحتاج في مثل هذه الحالة إلى ذكره لفظا.

وفي المقام، هناك قرينة تعيِّن المتعلقَ المدعى كونُه محذوفا؛ وهي سياقُ الآية، وتفريعُها بالفاء على قوله تعالى: ﴿وما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ﴾؛ فإنَّ هذا الكلام قرينة على أنّ السؤال إنما هو عن هذا المطلب، وهو كون الرسل السابقين من جنس البشر، وعدمه؛ دفعا لكلام الخصم المنكر لرسالة الرسول ﷺ؛ بحجّة كونه بشرا.

وعليه، فلا إطلاق للسؤال، ولا عموم، فلا يتم الاستدلال في المقام.

الاعتراض الرابع: موردُ الآية أصولُ الدين لا فروعُه

وأما الاعتراضُ الرابعُ على الاستدلال بالآية المباركة في المقام، فهو أنها أجنبية عمّا نحن فيه؛ فإنها واردة في مورد لا علاقةَ له بجَعل الحجيّة

لخبر الواحد؛ لأن موردَها هو أصول الدين، ومن الثابت أنَّ أصولَ الدين لا يكون خبر الواحد حجّة فيها لتكون الآية في مقام جعل الحجية لخبر الواحد، والاكتفاء به في إثبات الأصول، وإنما لابد فيها مما يفيد العلم والقطع واليقين.[١]

الاعتراض الخامس: لا يحرز ظهور الآية في العلماء والرواة

وأما الاعتراض الخامس على الاستدلال بالآية المباركة في المقام، فهو أنها أجنبية عما نحن فيه؛ فإنَّ من الأقرب أن يُحمل (الذكر) الوارد فيها على الرسالة، فيكون المقصود (أهل الرسالة)، لا على العلم، ليكون المقصود (أهل العلم)، وهم الأئمةُ، والعلماءُ، والرواةُ، كما عُبّر بالذكر عن القرآن، والتوراة، والدّين، أي: أصل النبوات، وحينئذٍ، يكون الإرجاع إرجاعاً لأهل الكتاب والنبوات السابقة، لا لأهل العلم على الإطلاق بحيث يشمل الرواةَ بالنسبة للفقهاء.

والخلاصة: المراد من الذّكر هو الكتاب، والدين، وقد استعمل في القرآن الكريم كثيراً بهذا المعنى؛ إذ أطلق على الكتاب الكريم وعلى التوراة في عدة مواضع، وأين هذا من العلماء والرواة؟!

رابعا: متن المادة البحثية

ومنها: آيةُ السؤال مِن أهلِ الذِّكر، وهي قولُه تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.[٢]

---

(١)من الواضح أن هذا الاعتراض قائم على أساس ما ذكر فيه؛ من أن أصول الدين لا يكتفى فيها بما لم يكن يقينيا قطعيا. فانتبه.

(٢)سورة النحل: ٤٣.

وتقريبُ الاستدلال: أنّ الأمرَ بالسؤال يدلُّ بإطلاقه[١]على[٢] وجوب قبولِ الجواب، ولو[٣] لم يُفِد العلمَ؛ لأنّه بدون ذلك يكونُ الأمرُ بالسؤال في حال عدمِ إفادةِ الجوابِ للعلمِ لغواً، وإذا وجبَ قبولُ الجواب ولو لم يُفد العلمَ[٤]، ثبتت الحجّيةُ[٥].

وقد اتضحَ الجوابُ مما سبقَ[٦]، إضافةً إلى أنَّ الأمرَ بالسؤال في الآية ليس ظاهراً في الأمر المولويِّ[٧]لكي يُستفادَ منه ذلك[٨]؛ لأنّه واردٌ في سياق الحديثِ مع المعاندين والمتشكّكين في النبوّة مِنَ الكفّار، ومنَ الواضح أنَّ هذا السياقَ لا يناسبُ جعلَ الحجّيةِ التعبّديةِ، وإنّما يناسبُ الإرشادَ إلى الطرق التي توجبُ زوالَ التشكّك ودفعَ الشبهةِ بالحجَّةِ القاطعة؛ لأنَّ الطرفَ[٩]ليس ممّن يتعبّدُ بقراراتِ الشريعة[١٠].

ونلاحظُ أيضاً: أنَّ الأمرَ بالسؤال مفرّعٌ على قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ﴾، والتفريعُ يمنعُ عن انعقادِ إطلاقٍ في

---

(١)وعدم تقييده بالسؤال عن متعلق معين، هو أصول الدين مثلا أو غيره.

(٢)أي: على إطلاق وجوب القبول، ما يشمل ما لو لم يفد الجواب العلم، وهو ما نحن فيه من خبر الواحد.

(٣)تفسير مساحة وجوب قبول الجواب.

(٤)أي: مطلقا.

(٥)صونا لكلام المولى عن اللغوية.

(٦)هذا ما تقدم في التوضيح من الاعتراض الأول.

(٧)غير الإرشادي.

(٨)جعل الحجية لخير الواحد.

(٩)أي: لأن المقابل المخاطَب.

(١٠)من الأساس، فأي فائدة ترتجى والحال هذه من جعل الحجية لخبر الواحد؟!

متعلّق السؤالِ لكي يثبتَ الأمرُ بالسؤال في غير موردِ المفرّعِ عليه وأمثالِه[١].

هذا، على أنَّ موردَ الآيةِ لا حجّيةَ فيه لأخبار الآحاد؛ لأنّه يرتبطُ بأصول الدين[٢].

وإذا قطعْنا النظرَ عن كلّ ذلك، فالاستدلالُ يتوقّفُ على حمل (أهل الذِّكر) على العلماءِ والرواةِ[٣] لا أهلِ النبوّات السابقةِ، بحملِ الذِّكرِ على العلمِ[٤] لا على الرسالةِ الإلهية.

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأول

أشكل صاحب الكفاية ﷺ على الاستدلال بالآية الشريفة بقوله: «وقد أورد عليها: بأنّه لو سُلِّم دلالتها على التعبّد بما أجاب أهلُ الذكر، فلا دلالة لها على التعبد بما يروي الراوي؛ فإنه بما هو راو لا يكون من أهل الذكر والعلم، فالمناسب إنّما هو الاستدلال بها على حجية الفتوى لا الرواية».[٥]

---

(١)فالقرينة مانعة من انعقاد الإطلاق من الأساس؛ فإنها تعين متعلق الأمر بالسؤال، فلا حذف للمتعلق لكي يتم التمسك للعموم والشمول بقاعدة أن حذف المتعلق يدل على العموم.

(٢)لا فروعه.

(٣)لكي يكون السؤال من هؤلاء، ويكون جوابهم بالأحكام، فنقول: يجب قبول أجوبة هؤلاء مطلقا؛ حتى في حالة عدم إفادتها للعلم، وهذا يدل على قبولها شرعا، وجعل الحجية لها، مع أنها خبر آحاد لا يفيد العلم.

(٤)أي: «فالاستدلالُ يتوقّفُ على حمل (أهل الذِّكرِ) على العلماءِ والرواةِ ...، بحملِ الذِّكرِ على العلمِ».

(٥)كفاية الأصول، ص٣٤٥.

أـ ما المقصود بقوله: «لو سُلّم دلالتها على التعبّد»؟ وهل أشار المصنف ﰼ لهذا الإشكال؟

ب ـ وضح الإشكال الذي ذكره الآخوند بقوله: «فلا دلالة لها على التعبد...»، ثم بيّن هل أن المصنفﰼ قد ذكره ضمن ما ذكره من اعتراضات في بحث اليوم أم لا؟

التطبيق الثاني

قال السيد الإمام في كتابه: (الاجتهاد والتقليد): «ولا يبعد أن يقال: إنّ الآية بصدد إرجاعهم إلى أمر ارتكازيّ؛ هو الرجوع إلى العالم، ولا تكون بصدد تحميل تعبّدي، وإيجاب مولويّ».[(١)]

إلى أي إشكال يشير السيد الإمام بكلامه المتقدم؟ وضِّح ذلك.

التطبيق الثالث

راجع الكتب الأصولية المختلفة، التي تكلمت عن الاستدلال بالآية المباركة محل الكلام، وليكن محور الكلام ما قد يشكل على الاستدلال بالاية المباركة؛ من أن مورد الكلام فيها إنما هو ما لو كان خبر الواحد جوابا عن سؤال، ثم حاول أن تدفع هذا الاشكال إن استطعت.

سادسا: خلاصة البحث

١ـ تناولنا في هذا البحث الاستدلال بآية السؤال من أهل الذكر على حجية خبر الواحد، فقربنا هذا الاستدلال بالقول بأن وجوب السؤال بإطلاقه يدل على وجوب القبول كذلك وإن لم يفد العلم، وهذا يساوق ثبوت الحجية، وإلا، لغا الإطلاق.

٢ـ وقد ذكرنا جملة من الإعتراضات على هذا الاستدلال، منها:

---

(١)الاجتهاد والتقليد، ج١، ص٩٠.

أـ ما سبق في آية الكتمان؛ من عدم اللغو؛ بحمل الآية على إيجاب الإحتياط من قبل المولى؛ حفاظا على أغراضه.

ب ـ إن الأمر بالسؤال في الآية ظاهر في الإرشاد إلى الطرق التي توجب زوال التشكك، ودفع الشبهة بالعلم.

ج ـ لا إطلاق في متعلق السؤال لكي يثبت الأمر بالسؤال في غير مورد المفرع عليه وأمثاله.

دـ إن مورد الآية أجنبي عمّا نحن فيه من الأحكام؛ فإنه أصول الدين.

هـ ـ إن مورد الآية أجنبي عمّا نحن فيه من السؤال من العلماء والرواة، فإنه السؤال من أهل النبوات السابقة.

سابعا: إختبارات

أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ قرّب الاستدلال بآية السؤال من أهل الذكر على حجية خبر الواحد.

٢ـ ما الجواب الذي قصده المصنف ﰂ بقوله: «وقد اتضح الجواب مما سبق»؟

٣ـ كيف يمكن أن تكون الآية محل الكلام في مقام الإرشاد إلى الطرق التي توجب دفع الشبهة بالحجة القاطعة؟ وما القرينة على ذلك؟

٤ـ ما المقصود بقول المصنف في مقام الاعتراض على الاستدلال بالاية المباركة محل الكلام: «والتفريع يمنع عن انعقاد إطلاق في متعلق السؤال»؟

٥ـ كيف يتوقف الاستدلال بالآية الشريفة محل الكلام على حمل أهل الذكر على العلماء والرواة؟

ب. إختبارات منظوميّة

١ـ ما موقفك من ادعاء أنه يمكن دفع الإشكال الثاني ـ عدم الظهور في الأمر المولوي ـ بالقول بأن كون الأمر بالسؤال إرشادا إلى الطرق التي توجب زوال التشكك، لا ينحصر بأن تكون تلك الطرق مما يوجب العلم؛ فإن العقلاء يعتمدون حتى على غير ذلك مما يوجب الظن، فتتم دلالة الآية على الحجية؟

٢ـ أشكل المصنف ﷺ على الاستدلال بالآية الشريفة، بأن التفريع يمنع عن انعقاد إطلاق في متعلق السؤال لكي يثبت الأمر بالسؤال في غير مورد المفرع عليه وأمثاله، فهل يمكن دفع هذا الإشكال بأن نقول: إن التعميم يمكن أن يستفاد من فهم العرف عدم الفرق بين متعلق السؤال وغيره من الأحكام؛ فإن قبول ذاك يستلزم قبول هذا؟

٣ـ ما المقصود بأن حذف المتعلق يدل على العموم؟

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ مباحث الأصول (الحائري)، ج٢، ص٤٧٥ وما بعدها.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص٣٨٣ وما بعدها.

٣ـ كفاية الأصول، ص٣٤٥.

٤ـ الإجتهاد والتقليد، الإمام الخميني، ص٩٠.

البحث رقم (٧٨)

حجية خبر الواحد (٥)

أولا: حدود البحث

من قوله: «وأمّا السنّة» ص١٦٧.

إلى قوله: «أَدِلَّةُ نَفْي الحجيَّة» ص١٧٠.

ثانيا: المدخل

كان الكلام في ذكر ما قد يدعى دلالته على حجية خبر الواحد، الذي يعتبر أهم وسيلة تعبدية لإحراز صدور الدليل من الشارع، وقد أسلفنا أنه قد استُدل على هذه الحجية بالكتاب، والسنة، وقد انتهينا ـ بحمده ومنه تعالى ـ من ذكر الآيات الشريفة المدعى دلالتها على الحجية، ووصلت النوبة إلى الكلام في النوع الثاني من الأدلّة، وهو: السنة، علما بأنه لا يكفي ثبوتها بغير وسائل الإحراز الوجداني التي تفيد القطع؛ لئلا يلزم الدور كما هو واضح؛ أي: إثبات حجية الظن بدليل هو نفسه ظني.

وسنذكر في هذا المقام وسيلتين من هذه الوسائل، وهما: التواتر، والسيرة.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

لصحّة الاستدلال بالسنّة يشترط أن تكون ثابتةً بوسيلة إحراز وجدانيّ

وأمّا السنّة، فلابدّ ـ لكي يصحّ الاستدلال بها في المقام، وهو إثبات حجية الدليل الظني في إثبات صدور المؤدى ـ أن تكون ثابتةً بوسيلة من وسائل الإحراز الوجدانيّ التي تقدم الكلام عنها في محله، ولا يكفي ثبوتها بخبر الواحد؛ لئلّا يلزم الدور؛ إذ ستكون حجية الدليل الظني متوقفة على حجية الدليل الظني، وإن شئت، أمكنك أن تعبر بما يعبر به

البعض في هذه الموارد، من أنه مصادرة، وهو الاستدلال بعين المدعى.

وسيلتان يمكن اعتبارهما طريقا للإحراز الوجدانيّ في المقام

وعلى العموم، هناك وسيلتان قد يمكن اعتبارهما طريقا للإحراز الوجدانيّ في المقام:

إحداهما: التواتر في الروايات الدالّة على حجّيّة خبر الواحد.

والاخرى: السيرة.

الوسيلة الأولى: التواتر في الروايات الدالّة على حجّيّة خبر الواحد

أمّا الوسيلة الاولى، وهي التواتر، فتقريب الاستدلال بها يكون عن طريق التمسك بما تقدم معنا في أنواع التواتر، وهو التواتر الإجمالي، الذي تقدم أنه ما كان المحور في الروايات الكثيرة فيه ليس هو اللفظ، ولا هو المعنى، وإنَّما هو بعض الروايات الواردة، كرواية من مائة رواية مثلا، كما ضربنا له مثالا في حينه.

وتطبيق الفكرة في المقام، تكون عن طريق أنّ حجّيّة خبر الواحد يمكن اقتناصها من ألسِنَة روايات كثيرة، تشترك جميعاً في إفادة هذا المعنى، وإن اختلفت تفاصيل مضامينها، وبذلك يحصل التواتر الإجمالي، ويثبت بهذا التواتر حجّيّةُ خبر الواحد الواجد من المزايا لما يجعله مشمولًا لمجموع تلك الروايات المكوّنة للتواتر؛ فإنّ تلك الروايات لو صحّت دلالتها على حجّيّة خبر الواحد، فهي تختلف في حدود دلالتها على ذلك، فمثلا: بعضها يدلّ على حجّيّة خبر الواحد مطلقا، وبعضها يدلّ على حجّيّة خبر الواحد الثقة، وبعضها على حجّيّة خبر الواحد الثقة العدل، إلى غير ذلك من المزايا والخصوصيّات. والجامع المشترك الذي يتمّ فيه التواتر الإجماليُّ، هو أضيق المضامين،

وهو حجّيّة خبر الواحد الواجد لتمام تلك المزايا والخصوصيّات.

فإذا اتّفق وجود خبر من هذا القبيل، ثبتت الحجية الشرعية له ببركة التواتر الإجمالي، فإذا كان خبر من هذا القبيل يقول بأن خبر الواحد حجة في دائرة أوسع مما ثبت بالتواتر الاجمالي، أُخذ به، فيثبت الحجية الشرعية لهذه المساحة الأوسع من أخبار الآحاد.

وبعبارة أخرى: إذا وجدنا ضمن أخبار الآحاد الواجدة لتمام تلك المزايا والخصوصيّات خبراً دالًّا على حجّيّة خبر الواحد في دائرة أوسع، كمطلق أخبار الثقات مثلًا، أمكن الأخذ بمدلول هذا الخبر، بعد ثبوت حجّيّته ـ حسب الفرض ـ بالتواتر الإجماليِّ، فتثبت به حجّيّة تلك الدائرة الأوسع من الأخبار.

مثلا: إذا كان الثابت بالتواتر الاجمالي هو حجية خبر الواحد العدل، فجئنا الى خبر عدل، فهو حجة بالتواتر الإجمالي، فإذا كان هذا الخبر بنفسه يثبت الحجية لخبر الثقة، وهو الأوسع مساحة من مساحة خبر العدل، فإنه سيثبت الحجية لهذه الأخبار بذلك الخبر الذي ثبتت حجيته بوسيلة من وسائل الإثبات الوجداني، وهو التواتر.

الوسيلة الثانية: سيرة المتشرعة أو العقلاء

تقريب الاستدلال بالسيرة في المقام بثبوت عناصرها وشروطها

وأمّا الوسيلة الثانية من وسائل إثبات حجية خبر الواحد تشريعا، فهي سيرة المتشرعة أو العقلاء المسكوت عنها، وتقريب الاستدلال بها يشتمل على العناصر التالية:

الأوّل: إثبات انعقاد السيرة

أي: إثبات انعقاد السيرة المتشرعية أو العقلائية، وأنّ المتشرّعة والرواة

في عصر الأئمّة كانوا يعملون بأخبار الثقات ولو لم تُفدهم الاطمئنان الشخصيّ، أي: الظن.

وفي هذا المجال يمكن استعمال الطريق الثالث من طرق إثبات السيرة المتقدّمة، وذلك لتوفّر شروطه، فإنّه لا شكّ في وجود عدد كبير من هذه الروايات بأيدي المتشرّعة المعاصرين للأئمّة، ودخول حكمها في محلّ ابتلائهم على أوسع نطاق، وهذا يعني: توفّر الشرط الأوّل، فإمّا أن يكونوا قد انعقدت سيرتهم على العمل بها من أجل تلقّي ذلك من الشارع، أو جرياً على سجيّتهم، وإمّا أن يكونوا قد توقّفوا عن العمل بها. والأوّل هو المطلوب؛ إذ تثبت بذلك السيرة الممتدّة في تطبيقها إلى المجال الشرعيّ.

وأمّا الثاني، فليس من المحتمل أن يؤدّي توقّفهم إلى طرح تلك الروايات جميعاً بدون استعلام الحكم الشرعيّ تجاهها؛ لأنّ ارتكاز الاعتماد على أخبار الثقات، وكون طرح خبر الثقة على خلاف السجيّة العقلائيّة، الذي هو الشرط الثّاني، يَحول عادةً دون التوافق على الطرح بلا استعلام، والاستعلام يجب أن يكون بحجم أهمّيّة المسألة، وهذا يقتضي افتراض أسئلة وأجوبة كثيرة، فلو لم يكن خبر الثقة حجّةً، لكان هذا يعني: تضافر النصوص بذلك في مقام الجواب على أسئلة الرواة، ومع توفّر الدواعي على نقل ذلك، وهذا هو الشرط الثالث.

والشرط الرابع عبارة عن عدم وجود مبرّرات للإخفاء.

ومع توفر هذه الشروط، فلابدّ من وصول ولو بعض هذه النصوص إلينا ولو في الجملة، بينما لم يصل إلينا شيء من ذلك، وهذا هو الشرط الخامس.

بل وصل مايعزِّز الحجّيّة، وهذا يعيِّن: إمّا استقرار العمل بأخبار الثقات بدون استعلام، وإمّا استقراره على ذلك بسبب الاستعلام، وصدور البيانات المثبتة للحجّيّة.

الثاني: كشف السيرة عن جعل الحجية

وبعد أن ثبتت السيرة بما تقدم، فإذا كانت سيرةً لأصحاب الأئمّة بما هم متشرّعة، فهي تكشف عن الدليل الشرعيّ بلا حاجة إلى ضمّ مقدّمة، وإذا كانت سيرةً لهم بما هم عقلاء، ضممنا إليها مقدمةً اخرى، وهي: أنّ الشارع لم يردع عنها، إذ لو كان قد ردع بالدرجة الكافية، لأثّر هذا الردع من ناحية في هدم السيرة، ولوصل إلينا شيء من نصوص الردع.

الثالثً: لا رادع عن العمل بالسيرة في المقام

١. عدم رادعية الآيات الناهية عن العمل بالظن

أ . تقريب الرادعية

وقد يتوهم أنّ الآيات الناهية عن العمل بالظنّ تردع عن السيرة في المقام؛ لأنّ خبر الواحد أمارة ظنّيّة، فيشمله إطلاق النهي عن العمل بالظنّ في تلك الأدلة المختلفة.

ب . رد التقريب المتقدم

ولكنّ الصحيح أنّ الآيات الناهية عن العمل بالظنّ لا تصلح أن تكون رادعا في المقام؛ وذلك لأنّنا أثبتنا بالفعل انعقاد السيرة المعاصرة للأئمّة على العمل بأخبار الثقات في الشرعيّات، وهذا يعني ـ بعدَ استبعاد العصيان على أساس حساب الاحتمال ـ إمّا وصول دليل إليهم على الحجّيّة، أو غفلتهم عن اقتضاء تلك النواهي للردع، أو عدم كونها دالّةً على ذلك في الواقع.

وعلى كلٍّ من هذه التقادير لا يكون الردع تامّاً.

أمّا على التقدير الأوّل؛ فلأنّه يقتضي تقييد تلك الآيات بما وصل إليهم من الدّليل على حجيّة خبر الواحد.

وأمّا على التقدير الثّاني؛ فلأنّه لو كان الشارع يريد حقّاً الردع عن العمل بخبر الواحد، لما اكتفى بنواهٍ يغفلُ المتشرعة عن اقتضائها للردع.

وأمّا على التقدير الثالث؛ فلأنه يقتضي عدم صدور دالّ على الردع من الأساس.

٢. عدم رادعية أدلة الأصول العملية

أ . تقريب الرادعية

ومثل ما تقدم في بيان عدم رادعية الآيات المباركة في المقام، يقال في مقابل التمسّك بأدلّة الأصول، كدليل أصالة البراءة ـ مثلا ـ لإثبات الردع؛ بتقريب: إطلاقها، وشمولها لحالة قيام خبر الثقة على خلاف الأصل المقرّر فيها؛ فإنّ أدلّة الأصول المؤمّنة تدلّ بإطلاقها على نفي التكليف ظاهراً في موارد الشكّ، سواء دلّ فيها خبر على ثبوت التكليف أم لم يدلّ، فقد يتمسّك بذلك لإثبات الردع عن حجّية خبر الواحد المثبت للتكليف.

ب . رد التقريب المتقدم

والجواب عن ذلك هو الجواب عن التمسّك بالآيات الناهية عن العمل بالظن.

الرابعاً: عدم الردع يكشف عن الإمضاء

إنّ عدم الردع عن السيرة المتقدمة المعاصرة للمعصوم عليه السلام، يكشف عن الإمضاء، وهذا واضح؛ بعد إثبات امتداد السيرة إلى الشرعيّات،

وجريانها على إثبات الحكم الشرعيّ بخبر الثقة، الأمر الذي يعرِّض الأغراضَ الشرعيّةَ للتفويت لو لم تكن مرضيّة من المعصوم ﷺ.

مضافاً إلى أنّ ظاهر الحال في أمثال المقام هو الإمضاء، كما تقدّم في بيان إثبات عدم الردع عن السيرة، والسكوت عنها.

رابعا: متن المادة البحثية

وأمّا السنّةُ، فلابدّ ـ لكي يصحَّ الاستدلالُ بها في المقام[١] ـ أن تكونَ ثابتةً بوسيلةٍ من وسائل الإحرازِ الوجدانيِّ[٢]، ولا يكفي ثبوتُها بخبر الواحدِ؛ لئلّا يلزمَ الدورُ[٣]. وهنا وسيلتانِ للإحرازِ الوجدانيِّ:

إحداهُما: التواترُ في الرواياتِ الدالّةِ على حجّيةِ خبرِ الواحد.

والأخرى: السيرةُ.

أمّا الوسيلةُ الأولى[٤]، فتقريبُ الاستدلال بها:

أنَّ حجّيةَ خبر الواحدِ يمكنُ اقتناصُها من ألسنةِ رواياتٍ كثيرةٍ تشتركُ جميعاً في إفادةِ هذا المعنى، وإن اختلفتْ مضامينُها، وبذلك يحصلُ التواترُ الإجماليُّ، ويثبتُ بالتواترِ حجّيةُ خبرِ الواحدِ الواجدِ من المزايا لما يجعلُه مشمولًا لمجموع تلك الرواياتِ المكوِّنةِ للتواترِ.[٥]

فإذا اتّفقَ وجودُ خبرٍ من هذا القبيلِ يدلّ على حجّيةِ خبرِ الواحدِ في

---

(١)وهو جعل الحجية للظن المفاد بخبر الواحد.

(٢)التواتر، والاجماع، والسيرة مثلا.

(٣)وهو توقف الشيء على نفسه، وهو هنا حجية الظن. ويمكن ان تعبر بالمصادرة كما تقدم في الشرح.

(٤)وهي التواتر.

(٥)لم يعط المصنف رأيه هنا في الوسيلة الأولى كما لاحظت.

دائرةٍ أوسعَ، أُخِذَ به[١].

وأمّا الوسيلةُ الثانيةُ[٢]، فتقريبُ الاستدلالِ بها يشتملُ على الأمورِ التالية:

أوّلًا: إثباتِ السيرةِ، وكونِ المتشرِّعةِ والرّواةِ في عصر الأئمّةِ كانوا يعملونَ بأخبارِ الثقاتِ، ولو لم تُفدْهُم الاطمئنانَ الشخصيَّ[٣].

وفي هذا المجالِ يمكنُ استعمالُ الطريقِ الثالثِ من طرق إثباتِ السيرةِ المتقدّمةِ؛ وذلك لتوفُّرِ شروطِه، فإنّه لاشكَّ في وجود عددٍ كبيرٍ من هذه الرواياتِ بأيدي المتشرِّعةِ المعاصرينَ للأئمّةِ ودخولِ حكمِهاً في محلِّ ابتلائِهم على أوسعِ نطاقٍ[٤]، فإمّا أن يكونوا قد انعقدَتْ سيرتُهم على العمل بها من أجلِ تلقِّي ذلك من الشارع[٥]، أو جرياً على سجيّتهم[٦]، وإمّا أن يكونوا قد توقّفوا عن العملِ بها.

والأوّلُ هو المطلوبُ؛ إذ تثبتُ بذلك السيرةُ الممتدّةُ في تطبيقها إلى المجال الشرعيّ[٧].

وأمّا الثاني، فليس من المحتمل أن يؤدّيَ توقُّفُهم إلى طرح تلك الرواياتِ جميعاً بدون استعلامِ الحكم الشرعيِّ تجاهَها؛ لأنَّ ارتكازَ

---

(١)وثبتت الحجية للدائرة الأوسع.

(٢)وهي السيرة متشرعية أو عقلائية كما سيتضح.

(٣)وإنما أفادتهم مجرد الظن؛ فإن محل الكلام هو خبر الواحد كما تعرف، وهو ما لم يفد العلم والقطع كما تقدم.

(٤)فالشرط الأول متحقق.

(٥)بوصفهم متشرعة، فتكون السيرة متشرعية.

(٦)العقلائية، أي: بما هو عقلاء، فتكون السيرة عقلائية.

(٧)فلو لم تكن مرضية، لفات غرض شرعي مهم.

الاعتمادِ على أخبار الثقاتِ، وكونَ طرحِ خبرِ الثقةِ على خلاف السجيةِ العقلائيةِ[١]، يحولُ عادةً دونَ التوافقِ على الطرح بلا استعلامٍ.

والاستعلامُ يجب أن يكونَ بحجمِ أهمّيةِ المسألة، وهذا يقتضي افتراضَ أسئلةٍ وأجوبةٍ كثيرةٍ. فلو لم يكنْ خبرُ الثقةِ حجّةً، لكان هذا يعني: تضافرَ النصوص بذلك في مقام الجواب على أسئلة الرّواة، ومع توفّرِ الدواعي على نقلِ ذلك[٢]، لا بدَّ من وصولِ هذه النصوصِ إلينا ولو في الجملة، بينما لم يصل إلينا شيءٌ من ذلك، بل وصلَ ما يعزّزُ الحجّيةَ، وهذا يعيّنُ إمّا استقرارَ العملِ بأخبار الثقاتِ بدون استعلامٍ[٣]، وإمّا استقرارَه على ذلك بسببِ الاستعلامِ وصدورِ البياناتِ المثبتةِ للحجّية.[٤]

ثانياً: إنَّ السيرةَ الثابتةَ بالبيان السابقِ إذا كانت سيرةً لأصحاب الأئمّةِ بما هُم متشرّعةٌ، فهي تكشفُ عن الدليل الشرعيِّ بلا حاجةٍ إلى ضمِّ مقدّمةٍ[٥]، وإذا كانت سيرةً لهم بما هُم عقلاءُ، ضمَمْنا إليها مقدّمةً أخرى، وهي أنَّ الشارعَ لم يردَع عنها؛ إذ لو كان قد ردعَ بالدرجة الكافيةِ، لأثَّرَ هذا الردعُ من ناحيةٍ في هدم السيرةِ، ولوصلَ إلينا شيءٌ مِن نصوص الردع.

ثالثاً: إنّ الآياتِ الناهيةَ عن العمل بالظنِّ قد يُتوهّمُ أنّها تردعُ عن السيرةِ؛ لأنّ خبرَ الواحدِ أمارةٌ ظنّيةٌ، فيشملُه إطلاقُ النهيِ عن العمل

---

(١)فالشرط الثاني متحقق.

(٢)فالشرط الثالث متحقق في المقام، واما الرابع، فهو عدم وجود المبررات للإخفاء، كما تقدم في محله.

(٣)فلم يجدوا حاجة للسؤال.

(٤)أي: قامت سيرتهم بعد سؤالهم وتلقي الجواب بالاثبات.

(٥)هي الامضاء المكتشف بالسكوت وعدم الردع.

بالظنّ.

ولكنّ الصحيحَ أنّها لا تصلحُ أن تكونَ رادعةً؛ وذلك لأنّنا أثبَتْنا بالفعل انعقادَ السيرةِ المعاصرةِ للأئمّةِ على العمل بأخبار الثقاتِ في الشرعيّات، وهذا يعني بعدَ استبعادِ العصيان إمّا وصولَ دليلٍ إليهم على الحجّية، أو غفلتَهم عن اقتضاء تلك النواهي للردع، أو عدمَ كونها دالّةً على ذلك في الواقع، وعلى كلٍّ من هذه التقادير، لا يكونُ الردعُ تامّاً.

ومثلُ ذلك يقالُ في مقابل التمسُّكِ بأدلّةِ الأصول ـ كدليل أصالةِ البراءةِ مثلًا ـ لإثباتِ الردعِ؛ بإطلاقِها لحالةِ قيامِ خبرِ الثقةِ على خلافِ الأصلِ المقرّرِ فيها.

رابعاً: إنّ عدمَ الردعِ يكشفُ عن الإمضاء، وهذا واضحٌ بعدَ إثباتِ امتدادِ السيرةِ إلى الشرعياتِ، وجريانها على إثباتِ الحكم الشرعيِّ بخبرِ الثقةِ، الأمر الذي يُعرّضُ الأغراضَ الشرعيةَ للتفويت لو لم تكُن مَرْضيّةً، مضافاً إلى أنّ ظاهرَ الحال في أمثال المقام هو الإمضاءُ، كما تقدَّمَ.

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأول

ذكر المصنف ﵀، أنه لابدّ ـ لكي يصح الاستدلال بالسيرة على حجية خبر الواحد ـ من أن تكون هذه السيرة ثابتة بوسيلة من وسائل الإحراز الوجداني، ولا يكفي ثبوتها بخبر الواحد؛ لكي لا يلزم الدور.

فإذا كانت المشكلة هي الدور، ألا يمكن التمسك بإحدى وسائل الإحراز الوجداني التي تفيد الإطمئنان لا القطع في إثبات حجية خبر الواحد؟ إذ يمكن أن نقول بعدم الدور هنا.

راجع ـ للتأمل في السؤال والجواب ـ عنوان: «درجة الوثوق في

وسائل الإحراز الوجداني» من هذه الحلقة.

التطبيق الثاني

تأمل في العبارة التالية، وأجب عما يليها من أسئلة:

قال في الكفاية: «في الأخبار التي دلَّت على اعتبار أخبار الآحاد:

وهي وإن كانت طوائفَ كثيرةً، كما يظهر من مراجعة الوسائلِ وغيرها، إلا أنَّه يشكل الاستدلالُ بها على حجيّة أخبار الآحاد بكونها أخبارَ آحاد؛ فإنَّها غيرُ متفقة على لفظٍ، ولا على معنىً، فتكون متواترة لفظاً أو معنىً.

ولكنَّه مندفعٌ؛ بأنَّها وإن كانت كذلك، إلا أنَّها متواترةٌ إجمالا؛ ضرورة انّه يُعلم إجمالا بصدور بعضها منهم (عليهم السلام)، وقضيَّته وإن كان حجيةَ أخصِّها مضمونا، إلا أنّه يتعدّى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصيّة وقد دلّ على حجية ما كان أعم».[(١)]

١ـ بيّن المقصود بالعبارات التالية، ثم شخّص مقابلها في كلام الحلقة الثانية:

أـ «في الأخبار التي دلَّت على اعتبار أخبار الآحاد».

ب ـ «يُشكلُ الاستدلال بها على حجية أخبار الآحاد بأنَّها أخبار آحاد».

ج ـ «غير متفقة على لفظ ولا على معنى».

د ـ «ضرورة أنّه يُعلم إجمالا بصدور بعضها منهم (عليهم السلام)».

هـ ـ «إلا أنَّه يتعدى عنه...».

٢ـ تكلَّمَ الآخوند (قدس سره) بهذه العبارات عن نفس ما تكلم عنه الشهيد

(١)الكفاية، ص٣٤٦ـ٣٤٧.

الصدر ﷺ، أذكر نقاط الاشتراك ونقاط الإختلاف بين الكلامين، ثم بيّن أيّ أسلوب تفضّل من الأسلوبين، ذاكرا دليلا على ما تقول.

التطبيق الثالث

قال السيد الإمام ﷺ في تهذيبه: «الاستدلال بالسيرة العقلائية [على حجية خبر الواحد]، وقد عرفت أنها العمدة في المبحث، بل لا دليل غيرها، ويقفُ على وجودها كلٌّ من له إلمامٌ بالمجتمعات البشرية منذ دُوّن تاريخُ البشر، واستقرَّ له التمدن، واتخذ لنفسه مسلكا اجتماعيا.

وما وردَ من الآيات الناهية عن العمل بغير العلم، أو العمل بالظن، ليست رادعة عن السيرة؛ إذ لو كانت رادعةً لمطلق العمل بالظن أو بغير العلم، شملت نفسَها؛ فإنَّ من العمل بالظنِّ نفسُ التمسك بهذه الآيات، والأخذُ بمفادها، فيلزمُ من جواز التمسك عدم جوازه».(١)

تأمل الكلام المتقدم، وحاول أن تتصيد المعلومات التالية:

١ ـ كيف أثبت السيد الإمام ﷺ السيرة ومعاصرتها للمعصوم ﷺ؟

٢ـ بين طريقة تخلصه (قدس سره) من إشكال رادعية الآيات الناهية عن العمل بالظن عن هذه السيرة؟

٣ـ بماذا يختلف استدلال الإمام ﷺ بالسيرة عن استدلال المصنف؟

٤ـ ما الذي قصده ﷺ بقوله: « فيلزمُ من جواز التمسك عدم جوازه»، وأين مرَّت علينا هذه الفكرة في بحثنا؟

سادسا: خلاصة البحث

١ـ الوسيلة الثانية من وسائل إثبات حجية خبر الواحد السنّةُ الثابتةُ بوسيلةٍ من وسائل الإثبات الوجداني دون غيره؛ والاّ، لزم الدور.

---

(١)تهذيب الأصول، ج٢، ص١٣٣.

٢ـ وهنا وسيلتان، إحداهما: التواتر الإجمالي؛ فإنَّه يُثبتُ حجيةَ خبر الواحد المشمول لمجموع الروايات، فإذا ثبت حجيةُ هذا الخبر، تمسكنا به لتوسعة دائرة حجية الأخبار.

٣ـ ثم تناولنا الوسيلة الأخرى لإثبات حجية خبر الواحد، وهي السيرة، وقد كان ذلك من خلال الكلام في مراحل أربع:

الأولى: إثبات قيام السيرة على العمل بخبر الواحد، ومعاصرتها للمعصوم، من خلال التمسك بالطريق الثالث من الطرق السابق ذكرها في إثبات المعاصرة، بعد أن كانت شرائطه الخمسة كلها متوفرة.

الثانية: إن تلك السيرة التي ثبت معاصرتُها للمعصوم، إن كانت سيرة متشرعة، فلا حاجة إلى ضم الإمضاء لها، بخلاف ما إذا كانت سيرة عقلائية كما تقدم بالتفصيل في الفرق بين السيرتين.

الثالثة: إن السيرة المعاصرة لم يثبت ردع الشارع عنها؛ فإنَّ الآيات الناهية عن العمل بالظن لا تنفع في ذلك، شأنها شأن توهم الردع بأدلّة التمسك بالأدلّة (الأصول) العملية.

الرابعة: إن عدم الردع يكشف عن إمضاء السيرة، ومعناه: حجية الخبر الواحد، وهو المطلوب إثباته.

سابعا: إختبارات

أ. إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ لابد لصحّة الاستدلال بالسنة على حجية خبر الواحد، من أن تكون ثابتة بوسيلة من وسائل الإحراز الوجداني، بيّن وجه ذلك؟

٢ـ قرِّب الاستدلال بالتواتر على حجية خبر الواحد.

٣ـ ما نوع الخبر الذي يثبت حجيته بالتواتر؟ ولماذا؟ وما فائدة ثبوت

حجية هكذا خبر نادر الوجود في أخبارنا؟

٤ـ كيف يمكن إثبات قيام السيرة على العمل بخبر الواحد، ومعاصرتها للمعصوم ﷷ؟

٥ـ كيف نثبت عدم ردع الشارع عن السيرة على العمل بأخبار الآحاد؟

ب . إختبارات منظوميّة

١ـ لماذا لم يذكر المصنف ﷺ الاستدلال على حجية الخبر الواحد بالإجماع، والذي يعتبر وسيلة من وسائل الإحراز الوجداني كما مّر بنا؟

٢ـ لماذا يعتبر في الخبر الثابت حجيته بالتواتر أن يكون واجدا من المزايا لما يجعله مشمولا لمجموع الروايات المكوِّنة للتواتر؟

٣ـ إذا كان التواتر مؤلفا من مجموع روايات لم يثبت حجيتها، والتمسك بها، والاعتماد عليها بعدُ ـ لأننا بصدد إيجاد وسيلة لإثبات حجيتها ـ فكيف يمكن لنا أن نعتمد عليه؟ أليست النتيجة تتبع أخسّ المقّدمات كما قرأنا في المنطق؟

٤ـ هل يمكن إثبات قيام السيرة على العمل بخبر الواحد، ومعاصرتها للمعصوم بغير الطريق الثالث الذي ذكره المصنف ﷺ؟ ولماذا؟

٥ـ بيّن المراحل الكلية لبحث إثبات حجية خبر الواحد بالسيرة.

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١- الحلقة الثالثة للمصنف ﷺ.

٢- بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص٣٨٤ وما بعدها. ص٣٩٥ وما بعدها.

٣- الكفاية، ص٣٤٦ـ٣٤٧.

٤- الوسائل، كتاب القضاء.

٥- تهذيب الأصول، ج٢، ص١٣٠ وما بعدها.

البحث رقم (٧٩)

حجية خبر الواحد (٦)

أولا: حدود البحث

من قوله: «أَدِلَّةُ نَفْي الحجيَّة» ص ١٧٠.

إلى قوله: «تحديدُ دائرة الحجيّة» ص ١٧٢.

ثانيا: المدخل

ذكرنا عند أول عنوان (وسائل الإثبات التعبدي)، إنَّ أهمَّ وسيلة من هذه الوسائل هي خبر الواحد، وإن الكلام فيه يقع في ثلاث مراحل، انتهينا ـ بحمد الله ومنِّه ـ من أوَّلها، وهي استعراض الأدلّة المدعاة على حكم الشارع بحجيته، أي: جعل الحجية التعبدية له، وأمّا الثانية، فهي ما بين أيدينا الآن، وتتمثل في استعراض الأدلّة المدعى كونها معارضةً لأدلّة الحجية.[1]

وقد استدل على نفي الحجية بالكتاب، والسنة.

أمّا الكتاب، فبما ورد فيه من النهي عن إتِّباع الظنّ.

وأمّا السنة، فقد استُدل بما ورد من عدم جواز العمل بالخبر غير العلمي، وبما ليس عليه شاهد من الكتاب الكريم.

سنستعرض هذين النوعين من الأدلّة، ثم نقوم بعملية تمحيصهما، واصلين إلى عدم تمامية شيء منهما.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

تقدم في جملة القواعد العامة للدليل أن مقتضى الأصل بالنسبة

---

(١)يلزم مطالعة ما جاء في فقرة التطبيقات من هذا البحث قبل الورود فيه؛ فقد ذكرنا فيها الطريقة الفنية للتحقيق في المقام.

لمشكوك الحجيّة هو عدم الحجّية، وأنّ احتمال الحجيّة لا أثر لهُ من الناحية العملية، وأنهُ مساوق عملياً للقطع بعدم الحجّية؛ بمعنى: أنّ كل ما كان مرجعاً للمكلف في تحديد موقفه العملي بقطع النظر عن احتمال الحجّية، يبقى هو المرجع حتى مع احتمال الحجية.

ولكن، إذا ما تمَّ الاستدلالُ بأحد الأدلة التي تقدم الاستدلال بها على حجية الخبر، فحينها، لابد من البحث في المسألة التي نحن فيها؛ إذ لابد من البحث عن وجود المعارض لتلك الأدلة، يبطل الاستدلال بها على الحجية وعدم وجوده، فإن وُجد، ووقع التعارض، فإمّا أن نقدم هذا المعارض، فتكون النتيجة لصالح عدم الحجية، وإمّا أن نقدّم دليل الحجية، فتكون النتيجة لصالح الحجية، وإمّا أن يتساقطا، فتكون النتيجة لصالح عدم الحجية أيضا؛ إذ نكون لازلنا ومقتضى أصالة عدم الحجية الثابتة قبل الخوض بهذه البحوث كما تقدم.

الاستدلال على نفي حجّيةِ خبر الواحد بالكتاب والسنّة

وقد استُدِلَّ على نفي الحجّيةِ بالكتاب والسنّة:

١. الاستدلال على نفي حجّيةِ خبر الواحد بالكتاب

أمّا الكتابُ الكريم، فقد استُدل بما وردَ فيه مِن النهي عن اتِّباعِ الظنِّ، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[(١)]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[(٢)].

تقريب الاستدلال بالكتاب على عدم حجية الخبر الواحد

وتقريب الاستدلال بالآيتين المتقدمتين وما كان من بابهما من الآيات

---

(١)الإسراء: ٦٨.

(٢)يونس: ٣٦.

المباركة، هو أن الشارع ـ بمقتضى هذه الآيات المباركة ـ قد نهى ومنع عن العمل بما كان ظنا، وغير علم، وهذا يشمل بإطلاقه كلَّ ظن، ومن هذا الظن ما يفيده خبر الواحد؛ إذ هو وسيلة إثبات تعبدية، أي: ظنية، لا تفيد العلم كما سبق.

جواب التقريب المتقدم

وقد يُجاب على التقريب المتقدم، بأنّ النهيَ المذكورَ إنّما يدلُّ على نفي الحجّيةِ عن خبرِ الواحدِ بالإطلاق، بينما أدلة حجية الخبر تدل على الحجية في خصوصِ خبر الواحد، فالنسبة بين الدليلين الإطلاق والتقييد، فهذا الإطلاقُ يقيَّدُ بدليلِ حجّيةِ خبرِ الواحد، سواءٌ أكان لفظيّاً أم سيرةً.

أمّا إذا كان الدليل علَى الحجية لَفظيا، من قبيل: الآيات، أو الروايات، فواضحٌ؛ فإن الدليلين لفظيان، والمقيد يقيِّد المطلق.

وأمّا إذا كان الدليل على الحجية السيرة بالتقريب المتقدم، فإنَّ أدلة عدم حجية الظن المتقدمة إنما تصلح دليلا على عدم الحجية من باب كونها رادعة عن السيرة، وما قامت عليه من العمل بخبر الواحد، وهذا ما لا يمكن إثباتُه؛ فإنَّ إطلاقَ الآياتِ لا يصلحُ أن يكونَ رادعاً عن السيرة؛ إذ هذا المقدار من الآيات ليس من الناحية الكمية بحيث يصلح أن يكون رادعا جديا عن السيرة محل الكلام، وإن كانت تصلح رادعا عن السيرة على العمل بالظنون الناشئة عن غير خبر الواحد، من قبيل: ما نشأ من القياس من الظنون مثلا.

والنتيجة: إستقرار حجّيةِ السيرةِ، فتكون مقيّدة للإطلاق الوارد في الآيات المباركة عن العمل بالظن.

٢. الاستدلال على نفي حجّيةِ خبر الواحد بالسنة

وأمّا السنّةُ، فإن الروايات النافية لحجية خبر الواحد يمكن تقسيمها

الى طائفتين، كل منهما لا يصلح لأن يكون نافيا للحجية.

وإليك التفصيل:

الطائفة الأولى: ما دلّ على عدم جوازِ العمل بالخبر غيرِ العلميٍّ

من قبيل ما ورد عن الإمام العسكري عليه السلام: «ما علمتم أنّه قولنا، فالزموه، وما لم تعلموا، فردّوه إلينا».(١)

عدم تمامية الاستدلال بهذه الطائفة من الروايات

ويرد على هذا الفريق:

أ ـ أنّه بنفسه من أخبار الآحادِ الضعيفةِ سنداً، ولا دليلَ على حجّيته.

ب ـ أنّه يشمل نفسَه؛ لأنّه خبر غيرُ علميٍّ بالنسبة إلينا، ولا نحتمل الفرقَ بينَه وبينَ سائر الأخبار غيرِ العلمية، وهذا يعني: امتناعَ حجّيةِ هذا الخبرِ؛ لأنّ حجّيته تؤدّي إلى نفي حجّيته، والتعبّدِ بعدمِها.

الطائفة الثانية: ما دلّ على عدم جوازِ العملِ بما ليس عليه شاهدٌ مِن الكتاب

وأمّا الفريقُ الثاني من الروايات التي قد يتمسك بها لإثبات عدم حجية خبر الواحد، فهي ما دل من الروايات على عدم جوازِ العملِ بما ليس عليه شاهدٌ مِن الكتاب الكريم، التي تسمّى بروايات العَرض على الكتاب، من قبيل: ما ورد عن الباقر عليه السلام: «إذا جاءكم حديث عنّا، فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله، فخذوا به، وإلّا، فقفوا عنده، ثمّ ردّوه إلينا حتّى يستبين لكم».(٢)

ودلالة هذا الفريق واضحة على نفي الحجية عن خبر الواحد؛ إذ الكلام في خبر الواحد بنفسه، لا ما قام عليه شاهد من الكتاب كما هو واضح.

---

(١)الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح٣٦.

(٢)الكافي، ج ٢٠، ص ١٧٦، ح٤. الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح١٨.

عدم تمامية الاستدلال بهذه الطائفة من الروايات

ويردُ على الاستدلال بهذه الطائفة من الروايات:

١ـ أنّه قد لا يكون تاما في نفسه

بمعنى: إنه قد يقال بعدم تماميّته في نفسه، بدعوى أنّ غاية ما تدلّ عليه هذه الطائفة من الروايات، هو عدم جواز العمل بما لا يوافق المزاج العام، والإطار العامّ للقرآن؛ بأن لا يكون مخالفا لمسلّمات الشريعة، التي يكون مثالها الكامل هو القرآن؛ باعتبار أنّ القرآن هو كتاب الشريعة ودستورها.

وبناء على هذا الاحتمال، يكون محصّل هذه الأخبار، هو أنّه كلّما ورد حديث غير موافق في المضمون للإطار والذوق العام للكتاب الكريم، كان هذا الحديث ساقطا، سواء أكان في الأحكام، أم في العقائد.

ومن الواضح أنه يكفي إبراز هذا الاحتمال المعتد به عقلائيا لإبطال الاستدلال بهذه الطائفة الثانية من الأخبار في المقام؛ إذ متى ما ورد الاحتمال، بطل الاستدلال، كما هو واضح؛ إذ تكون الأخبار مجملة، ولا حجية للمجمل كما نعرف.

٢ـ ولو تنزلنا عن الإشكال المتقدم، فتمّ الاستدلال بالروايات في نفسه، لكانت دلالة تلك الروايات على نفي الحجية في ما نحن فيه ببركة الإطلاق؛ فإنها تشمل نفي حجية الأخبار الواردةِ في أصول الدين، والأخبارِ الواردةِ في الأحكام، وأما دليل الحجية، فهو خاص بالخبر في الأحكامِ، كما هو واضح، فيُعتبرُ مقيِّدا لإطلاقِ تلكَ الروايات، فتكون النتيجة لصالح أدلة جعل الحجية التعبدية لخبر الَواحد.

وبهذا، تكون نتيجة هذه البحوث: حجية خبر الواحد، أي: اعتباره

وسيلة من وسائل الإثبات التعبدي.

رابعا: متن المادة البحثية

أدلّة نفي الحجّية

وقد استُدِلَّ على نفي الحجّيةِ بالكتاب والسنّة:

أمّا الكتابُ، فبما وردَ فيه مِن النهي عن اتِّباعِ الظنِّ، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[(١)]

وقد يُجاب على ذلك: بأنّ النهيَ المذكورَ إنّما يدلُّ على نفي الحجّيةِ عن خبرِ الواحدِ بالإطلاق[(٢)]، وهذا الإطلاقُ يقيَّدُ بدليلِ حجّيةِ خبرِ الواحد، سواءٌ كان[(٣)] لفظيّاً أو سيرةً.

أمّا على الأوّل[(٤)]، فواضحٌ[(٥)]، وأمّا على الثاني[(٦)]، فلأنّ إطلاقَ الآيات لا يصلحُ أن يكونَ رادعاً عن السيرة كما تقدّم[(٧)]، وهذا يعني استقرارَ حجّيةِ السيرةِ، فتكونُ مقيّدةً للإطلاق[(٨)].

وأمّا السنّةُ، ففيها ما دلّ على عدم جواز العمل بالخبر غيرِ العلميِّ، وفيها ما دلّ على عدم جوازِ العملِ بخبرٍ لا يكونُ عليه شاهدٌ مِن الكتاب الكريم.

---

(١)الإسراء: ٣٦.

(٢)لا بالخصوص.

(٣)دليل حجية الخبر.

(٤)كون الدليل على حجية الخبر لفظيا.

(٥)لأن الدليلين لفظيان.

(٦)كون الدليل هو السيرة.

(٧)لأنه لا يتناسب كما ولا كيفا مع استحكام السيرة وقوتها.

(٨)لأنها أخص منه كما قلنا؛ إذ هو مطلق وهي مقيدة خاصة بخبر الواحد.

أمّا الفريقُ الأوّلُ، فيَردُ عليه:

أوّلًا: أنّه[١] من أخبار الآحادِ الضعيفةِ سنداً، ولا دليلَ على حجّيته[٢].

وثانياً: أنّه يشملُ نفسَه؛ لأنّه خبرٌ غيرُ علميٍّ بالنسبة إلينا، ولا نحتملُ الفرقَ بينَه وبينَ سائر الأخبار غيرِ العلمية[٣]، وهذا يعني امتناعَ حجّيةِ هذا الخبر؛ لأنّ حجّيته تؤدّي إلى نفيَ حجّيته، والتعبّدِ[٤] بعدمِها.

وأمّا الفريقُ الثاني[٥]، فيردُ عليه: أنّه لو تمّ في نفسه، لكان مطلقاً؛ شاملًا للأخبار الواردةِ في أصول الدين، والأخبارِ الواردةِ في الأحكام، فيُعتبرُ ما دلّ على الحجّية في القسم الثاني بالخصوص صالحاً لتقييدِ إطلاقِ تلكَ الروايات[٦].

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

الطريقة الفنية للتحقيق في ما نحن فيه

عندما يكون البحث في أن الشارع جعل أمارة مّا حجة أم لم يجعلها كذلك، فإن هناك طريقة فنية منهجية ثابتة لذلك، وتتمثل في مراحل مشخصة، محددة، واضحة، وإليك هذه المراحل كما يمكن اقتناصها من كلام المصنف وغيره من المحققين:

المرحلة الأولى: تشخيص مقتضى الأصل العملي

المرحلة الأولى هي الانطلاق من الأصل والقاعدة التي حققها

---

(١)بنفسه.

(٢)فلا يصلح لإثبات شيء مما نحن فيه.

(٣)بحيث يكون هو حجة فيبطل حجية غيره.

(٤)أي: وتؤدي إلى إثبات عدم الحجية شرعا (تعبدا).

(٥)من السنة.

(٦)فيتقدم عليها بالتقييد.

الأصولي والفقيه في مثل هكذا موارد، والتي مرّت علينا في هذه الحلقة (ص٥٨)، وهي: إن الأصل عند الشك في الحجية هو عدم الحجية، بالمعنى الذي ذكرناه هناك، وهذه هي المرحلة الأولى من مراحل هذا التحقيق، فتكون القاعدة الأولية هي عدم حجية الخبر الواحد.

المرحلة الثانية: البحث عن دليل محرز يثبت الحجية

وأما المرحلة الثانية، فهي البحث عن دليل محرز يثبت لنا هذه الحجية، من كتاب، أوسنة، أو إجماع، أوعقل، وهذا ما رأينا المصنف ﷺ قد تكلم عنه قبل أن يذكر أدلّة نفي الحجية؛ فإنه مقتضى الطريقة الفنية للتحقيق؛ إذ أن القاعدة الأولية لمّا اقتضت عدم الحجية، كان لابد لمن يخالفها من إثبات دليل على ذلك، ولا حاجة لإقامة دليل محرز على عدم الحجية؛ إذ ما الحاجة الآن ولم يثبت دليل محرز على الحجية لإبراز هكذا دليل؟!

المرحلة الثالثة: البحث عن دليل محرز يثبت عدم الحجية

البحث عن المعارض المحرز لأدلّة الحجية؛ فإنه لا يمكن البناء على الحجية لمجرد وجود دليل محرز عليها، ما لم نحرز ـ أيضا ـ عدم معارض له في عمله يمنعه عن ذلك، وهذا ما وجدنا المصنف يفعله؛ إذ لم يكتف بذكر الأدلّة المحرزة على الحجية، بل ذكر ما يمكن أن يدعى معارضته لهذه الأدلّة، فوجد أن بعضها ضعيف سندا، ولكن بعضها الآخر تام سندا ودلالة في نفسه، فتقع المعارضة حينئذ بين هذه الأدلّة، وما سبق من أدلّة الحجية، وهذا ما يُلزم المحقق بأن يفتح صفحة جديدة للمرحلة الرابعة.

المرحلة الرابعة: تشخيص الموقف من التعارض

وهي مرحلة البحث في تشخيص الموقف من التعارض بين الأدلّة.

ولابدّ ـ هنا ـ من تشخيص نوع التعارض أولا، وكونه مستقرا أم غير مستقر؛ وذلك لكي نشخص كيفية تعاملنا معه طبقا لقواعد التعارض التي تناولناها إجمالا في الحلقة السابقة مع كيفية تشخيص نوع التعارض، فراجع.

وعندما نتأمل في نوعي الدليلين المتعارضين في ما نحن فيه، نجد أنه من التعارض غير المستقر؛ فإنه من تعارض المطلق والمقيّد، فلابد من إجراء قواعد الجمع العرفي في هذه الحالة، القاضية بلزوم حمل المطلق على المقيّد؛ بعدما كان هذا المقيد قرينة عرفية على المراد من المطلق، وهو الأمر الذي رأينا المصنف ﭭ يُعمله هنا.

والنتيجة: إن خبر الواحد حجة شرعا؛ بعد انقطاع الأصل بالدليل المحرز على الحجية، والذي يقيد الأدلّة النافية للحجية.

هذه هي الطريقة الفنية للتحقيق في ما نحن فيه، وفي أمثاله، كالبحث في حجية القياس مثلا، أو الأحلام، أو حجية حكم القاضي، أو حجية فتوى غير الأعلم من المجتهدين عند وجود فتوى مخالفة من قبل الأعلم، إلى غيرها من الموارد المماثلة، فتعلّم، واستفد، وطبق.

نعم، يبقى هناك مرحلة أخيرة لابد للمحقق من أن يقوم بها، وهي ما سيأتي الكلام عنه في البحث القادم بعونه تعالى، ولك أن تتأمل وتفكر لتصل إليها.

سادسا: خلاصة البحث

١ـ بعد أن انتهينا في البحوث السابقة من عرض أدلّة حجية الخبر الواحد، وتبيّن تمامية بعضها على ذلك، كان لابدّ من الكلام في الأدلّة المدعى معارضتها لتلك الأدلّة، ما يمثل المرحلة الثالثة من مراحل

البحث الفني في المقام، كما تقدم بالتفصيل في التطبيق المتقدم، فذكرنا الكتاب، والسنّة.

٢ـ أما الكتاب، فبما ورد من النهي عن إتباع الظن؛ فهو يشمل بإطلاقه خبر الواحد.

وقد رددنا هذا الاستدلال بلزوم تقييده بأدلّة حجية خبر الواحد السابقة؛ حملا للمطلق على المقيد.

٣ـ وأما السنة، فهي نوعان من الأخبار:

الأول: ما دل على عدم جواز العمل بخبر لا يفيد العلم.

ويرد عليه أنه ضعيف سندا من جهة، كما أن حجيته تعني: عدم حجيته من جهة أخرى؛ بعد عدم كونه علميا بنفسه.

الثاني: ما دل على عدم جواز العمل بخبر ليس عليه شاهد من الكتاب الكريم.

وردّه: إنه لو تم في نفسه، فيجب تقييده بما دل على حجية خبر الواحد، فيكون واردا في أخبار أصول الدين.

٤ـ وبهذا، تكون نتيجة هذه البحوث، هي: حجية خبر الواحد.

سابعا: إختبارات

أ. إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ قَرّب الاستدلال بالكتاب على عدم حجية خبر الواحد.

٢ـ كيف رد المصنف ﷺ الاستدلال بالكتاب على عدم حجية خبر الواحد؟

٣ـ ما معنى: إن حجية ما دلّ على عدم جواز العمل بالخبر غير العلمي تستلزم عدم حجيته؟

٤ـ قرِّب الاستدلال على عدم حجية خبر الواحد بما دلّ على عدم جواز العمل بخبر لا يكون عليه شاهد من الكتاب الكريم، ثم أذكر ردَّ المصنف ﷺ له.

٥ـ إشرح قول المصنف في بحث اليوم: «وأما الفريق الثاني، فلو تم في نفسه».

ب. إختبارات منظوميّة

١ـ مرّ بنا في هذه الحلقة (ص٥٨) عنوان، هو: «الأصل عند الشك في الحجية»، وذكرنا هناك: إننا عندما نشك في أن الشارع جعل أمارة مّا حجة أم لا، فإن الأصل والقاعدة تقتضي عدم الحجية، فلماذا لم يذكرها المصنف ﷺ هنا في أدلّة نفي الحجية، بل حتى لم يُشر لها ولو إشارة عابرة؟

٢ـ لو فرض وأن قلنا بأن السنّة ـ الأخبار ـ تامّة سندا ودلالة على عدم حجية خبر الواحد، فكيف تؤثر هذه الأخبار في إثبات عدم الحجية، والحال إنها مخالفة لأدلّة حجية خبر الواحد السابقة، التي منها التواتر، ومنها السيرة بنوعيها، كما سبق؟ وضّح ذلك بمعونة الأستاذ الكريم.

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ الحلقة الأولى، والثانية، والثالثة للمصنف.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص٣٣٨ وما بعدها.

٣ـ مباحث الأصول (الحائري)، ج٢، ص٣٣٦ وما بعدها.

٤ـ من سلسلة الفقه التعليمي، العيداني، ج١، بحث اشتراط الأعلمية في مرجع التقليد.

البحث رقم (٨٠)

حجية خبر الواحد (٧)

أولا: حدود البحث

من قوله: «تحديدُ دائرة الحجية» ص١٧٢.

إلى قوله: «قاعدةُ التسامُح في أدلّة السُّنَن» ص١٧٤.

ثانيا: المدخل

قلنا في ما تقدم: إن أهمَّ ما يُبحثُ عنه في علم الأصول كوسيلةٍ تعبُّديةٍ لإحراز صدورِ الدليل من الشارع، خبرُ الواحدِ، ويُرادُ به: الخبرُ الذي لم يحصلْ منه القطعُ بثبوتِ مؤدّاه، وأن الكلامَ فيه سيكون في ثلاثِ مراحل:

إحداها: استعراضُ الأدلّةِ المدّعاةِ على حكم الشارع بحجّيته.

وثانيتُها: استعراضُ الأدلّة المدّعى كونُها معارضةً لذلك.

والمرحلةُ الثالثةُ: تحديدُ دائرةِ الحجّيةِ، وشروطِها، بعدَ فرضِ ثبوتِها.

وبعد أن توصلنا إلى وجود الدليل على حجية خبر الواحد؛ بتمامية المرحلتين: الأولى والثانية، يقع الكلام في تحديد دائرتها، والذي يقع بلحاظين:

الأول: بلحاظ صفات الراوي

فما هي صفات الراوي لكي يكون خبره ـ خبر الواحد ـ حجة؛ داخلا في دائرة الحجية المستفادة من الأدلّة السابقة؟

وجواب هذا السؤال ـ كما هو واضح ـ يجب أن يتم بالرجوع إلى هذه الأدلّة؛ لمعرفة دائرة حجيتها، كما سنتعرض هنا إلى مبحث مهم جدا، هو تمامية وعدم تماميّة قاعدتين مهمتين، وهما: (جبر السند بعمل

الأصحاب)، و(كسر السند بإعراض الأصحاب).

الثاني: بلحاظ صفات المروي

فما الذي يُعتبر توفُّره في المروي لكي يكون نقله حجة؛ داخلا في دائرة حجية خبر الواحد؟

هذا ما ستتعرض له إن شاء الله تعالى في هذا البحث.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

بعد أن ثبتت حجية الخبر الواحد، لابد من البحث في المساحة التي ثبتت بتلك الحجية، وسيكون ذلك مرة، بلحاظ صفات الراوي، ومرة أخرى، بلحاظ صفات المروي، ولهذا، سيكون الكلام هنا في مقامين:

المقام الأوّل: تحديد دائرة الحجية بلحاظ صفات الراوي

من الواضح أن المرجع المسؤول في ما نحن فيه هو الأدلة التي أثبتت الحجية، وهي تلك التي استعرضناها في البحوث السابقة، فنقول:

١. دائرة الحجية بلحاظ آية النبأ

لو فرضنا تماميّة الاستدلال بآية النبأ، فإن ما يثبت حجيته من الخبر هو خبر العادل؛ فإن الاستدلال بهذه الآية كان بواسطة المفهوم، وهو يدل على حجيّة خبر العادل.

٢. دائرة الحجية بلحاظ التواتر الاجمالي والسيرة

وأمّا إذا كان مدرك حجيّة خبر الواحد هو التواتر الاجمالي في الروايات، وكذا السيرة المتشرعية، أو العقلائية، فإنّ دائرة الحجيّة ستكون أوسع من الراوي العادل؛ إذ ما يثبت بهذين الدليلين هو حجية خبر الثقة، وهو من لا يكذب في إخباره، وإن كان لربما يقع منه بعض المحرَّمات من غير جهة الإخبار؛ إذ هو ليس بعادل.

بناء على الوثاقة: الموضوعيّة والطريقيّة لوثاقة الراوي

ولو قلنا بأن دائرة الحجية تشمل الثقة، فقد يكون المراد هو مساحة أوسع من مجرد كون الراوي ثقة؛ فتثبت في غير موارد الثقة؛ فإن ذلك يعتمد على كيفية لحاظ الوثاقة؛ فإنَّ الوثاقة قد تؤخذ على نحو الموضوعية؛ وذلك بأخذها مناطا للحجية على نحو الموضوعية؛ بحيث تكون لهذه الصفة دخالة تامة في ترتب الحكم بالحجية؛ بحيث يرتفع هذا الحكم بارتفاعها.

ومن الواضح أنه لو استظهرنا من أدلة الحجية هذا اللحاظ، سيترتب أمران:

الأول: ترتب الحكم بالحجية ولو كانت هناك أمارة عكسية مكافئة لوثاقة الراوي؛ من قبيل: إعراض القدماء من الأصحاب عن العمل بخبر الثقة، وعلى هذا، فإعراض الأصحاب عن العمل بخبر الثقة لا يوجب انكسار السند.

الثاني: لابد من ثبوت كون الراوي ثقة لثبوت الحجية، ولا يكفي ثبوت أمارات على صدوره؛ من قبيل: عمل الأصحاب بالخبر، وعلى هذا، فعمل الأصحاب بخبر غير الثقة لا يوجب انجبار السند.

وأمّا إذا استظهرنا من دليل حجية خبر الثقة أن الوثاقة قد أخذت على نحو الطريقية، أي: بما هي سبب وطريق الى حصول الاطمئنان بالصدور؛ يحيث يكون المناط هو هذا الاطمئنان، وما ذِكرُ الوثاقة إلا مثال ونموذج لما يؤدي الى حصول المسبَّب (وهو الاطمينان بالصدور)، فيترتب أمران أيضا:

الأول: أن دائرة الحجية لن تقف على كون الراوي ثقة؛ وإنما ستتسع

لكل خبر حصل الاطمينان بصدوره، من قبيل: عمل الأصحاب بالخبر الضعيف، فعمل الأصحاب ـ على هذا ـ سيكون مما يجبر السند الضعيف.

الثاني: إن خبر الثقة لا يعني: ضرورة الأخذ به؛ إذ لو حصلت أمارات وقرائن عكسية؛ من قبيل: إعراض الأصحاب عن العمل بخبر ثقة ما في مورد من الموارد، فإن معنى ذلك سيكون: كسر السند؛ إذ لن يتحقق الاطمئنان في مثل هذه الحالة وإن كان الراوي ثقة.

وبهذا التفصيل، يتبين قيمة عمل المشهور بالخبر أو إعراضهم عنه.

التفصيل في حجية خبر غير الثقة

بما تقدم، يتضح الموقف تقريبا إزاء حجية خبر غير الثقة، وإليك التفصيل الكامل للمسألة:

لو بنينا على أن المناط هو وثاقة الراوي، فإن هناك ثلاثة احتمالات بالنسبة الى موضوع الحجية المستظهر من الأدلة:

الأوّل: وثاقة الراوي

بأن تكون الوثاقة قد اخذت على نحو الموضوعيّة.

الثاني: وثاقة الراوي زائدا الوثوق بالمضمون

أي: السبب والمسبَّب.

الثالث: الوثوق بالمضمون

بأن تكون الوثاقة قد أخذت على نحو الطريقية؛ أي: لكونها سببا للوثوق بالصدور.

فعلى الأول والثاني، لن يكون خبر غير الثقة حجّة، وعلى الاحتمال الثالث، سيكون هذا الخبر حجّة.

وعلى هذا الأساس تبتني المسألة المشهورة، وهي انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور من الأصحاب كما تقدم.

المقام الثاني: تحديد دائرة الحجيّة بلحاظ صفات المروي

وأمّا حدودُ دائرة الحجيّة بلحاظ صفات المروي، فيعتبر في خبر الثقة أمران لتثبت له الحجية، وهما:

الأول: أن يكون الخبر حسيّا لا حدسيّا

أما الحسيُّ، فهو النقل طبق ما يقف عليه الإنسان بحواسّه، كأن يسمع كلام المعصوم فينقله، أو يشاهد حادثة معيّنة فينقلها، أو يقف على تقرير من قبل المعصوم فينقله، فالخبر هنا يكون حسّيا، حتى لو فرض وأن نقل الراوي ما شاهده بالمرادف من اللغة نفسها، أو من لغة أخرى.

وأما الحدسي، فهو النقل بالمعنى، وهو ما يتدخل فيه الفهم الشخصي للناقل.

والمستظهر من أدلة الحجية في المقام هو ما كان نقلا حسيا، وأمّا ما لم يكن كذلك، فلا يحرز شموله بدليل الحجية، فيبقى على مقتضى الأصل، فيما لو لم نقل بدخوله في أدلة عدم الحجيّة.

الثاني: أن لا يكون مفاد الخبر مخالفا لدليل قطعي الصدور من الشارع، كالكتاب الكريم، أو السنّة المتواترة مثلا؛ إذ لو كان الخبر معارضا لدليل قطعي الصدور، وكان التعارض مستقرا، ولم يمكن الجمع بين الدليلين المتعارضين جمعا عرفيا، كحمل المطلق على المقيد، أو حمل العام على الخاص مثلا؛ كما لو كان الكتاب يدل على حرمة شيء، بينما كان خبر الثقة يدل على جواز هذا الشيء، فمثل هذا الخبر لا يكون حجّة.

والسبب في ذلك، هو أن هناك روايات دلت على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب الكريم، وهي تُعدُّ مقيّدا لأدلة حجية الخبر التي تقدمت؛ بحيث تكون دلالة هذه الدالة على الحجية واقفة على ما لم يخالف الكتاب الكريم، أو ما كان من قبيله في القطعية من حيث الصدور.

رابعا: متن المادة البحثية

تحديد دائرة الحجّية

وبعدَ افتراضِ ثبوتِ الحجّيةِ، يقعُ الكلامُ[١] في تحديدِ دائرتِها[٢]، وتحديدُ الدائرةِ، تارةً بلحاظِ صفاتِ الراوي، وأخرى بلحاظِ المرويِّ.

أمّا باللحاظِ الأوّل، فصفوةُ القولِ في ذلك: أنّ مدركَ الحجّيةِ إذا كان مفهومَ آيةِ النبأ، فهو يقتضي حجّيةَ خبر العادل[٣]، ولا يشملُ خبرَ الفاسقِ الثقةِ[٤]، وإذا كان المدركُ السنّةَ على أساسِ الروايات والسيرةِ، فلا شكَّ في أنَّ موضوعَها خبرُ الثقة[٥] ولو لم يكنْ عادلًا من غير جهةِ الإخبار[٦].

إلا أنَّ وثاقةَ الراوي، تارةً، تؤخذُ مناطاً[٧] للحجّية على وجهِ الموضوعية، وأخرى تؤخذُ مناطاً لها على وجه الطريقية، وبما هي سببٌ

(١)في هذه المرحلة.

(٢)وسعتها، ومقدار ما تثبته من الحجية.

(٣)لأنه المقابل لمفهوم (الفاسق) المذكور فيها.

(٤)أي: لا تشمل الحجية الثقة إن كان فاسقا؛ إذ هو فاسق لا عادل.

(٥)وليس (خبر العادل).

(٦)أي: وإن كان فاسقا في غير الإخبار، كعدم الصلاة مثلا.

(٧)وملاكا، وضابطا، ومعيارا.

للوثوق غالباً[١]؛ بصدق الراوي، وصحّةِ نقلِه.

فإنْ استُظهرَ الأوّلُ[٢]، لزمَ القولُ بحجّية خبرِ الثقة، ولو قامتْ أمارةٌ عكسيّةٌ مكافئةٌ لوثاقة الراوي في كشفِها[٣]، وإن استُظهرَ الثاني[٤]، لزمَ سقوطُ خبر الثقةِ عن الحجّية في حالة قيامِ أمارةٍ من هذا القبيل[٥].

وعليه يترتّبُ أنَّ إعراضَ القدماءِ مِن علمائِنا عن العملِ بخبر ثقةٍ يوجبُ سقوطَه عن الحجّية، إذا لم يُحتملْ فيه كونُه قائماً على أساسٍ اجتهاديٍّ[٦]؛ لأنّه يكونُ أمارةً على وجود خللٍ في النقل[٧].

وأمّا خبرُ غيرِ الثقةِ[٨]، فإنْ لم تكنْ هناك أماراتٌ ظنّيةٌ على صدقه[٩]، فلا إشكالَ في عدم حجّيتِه[١٠]. وإن كانت هناك أماراتٌ كذلك[١١]، فإنْ

---

(١)أي: بما هي طريق للوثوق غالبا بصدور المفاد.

(٢)بأن تم استظهار موضوعية عنوان (الثقة) من أدلة الحجية.

(٣)إذ على الموضوعية يكون تمام الموضوع للحجية هو الوثاقة، بدون دخالة قيد أن لا تقوم أمارة عكسية على خلافه، حتى لو كانت مكافئة في قوتها.

(٤)الطريقية.

(٥)إذ لا وثوق بالصدور، والمفروض ان الموضوع على الطريقية هو الوثوق لا كون الراوي ثقة.

(٦)أي: غير جهة صدور الخبر، كما لو كان الإعراض عن الخبر لمعارضته بما هو أخص منه. ومن الواضح أنه يكون (إعراضا) تسامحا؛ فيما لو قلنا بأن هذا المصطلح خاص بما إذا كان عدم العمل لغير جهة اجتهادية كما في المثال.

(٧)فلا وثوق بالصدور.

(٨)أي: الخبر الضعيف.

(٩)كعمل المشهور به مثلا، أو اعتضاد مضمونه بأخبار غيره.

(١٠)إذ حتى لو بنينا على جبر السند وكفاية الوثوق، فلا يتم سنده.

(١١)أي: أمارات ظنية على صدقه.

أفادتْ الاطمئنانَ الشخصيَّ، كان حجّةً؛ لحجّية الاطمئنان، كما تقدّمَ[١]، وإلّا، ففي حجّية الخبر وجهان؛ مبنيّان على أنّ وثاقةَ الراوي هل هي مأخوذةٌ مناطاً للحجّية على وجه الموضوعية، أو بما هي سببٌ للوثوق الغالبِ بالمضمون؛ على نحوِ يكونُ السببُ والمسبَّبُ كلاهما دخيلين في الحجّيَةِ، أو بما هي معرّفٌ صرفٌ للوثوق الغالب بالمضمون دون أنْ يكونَ لوثاقة الراوي دخلٌ بعنوانها.

فعلى الأوّل والثاني، لا يكونُ الخبرُ المذكورُ حجّةً[٢]، وعلى الثالث يكونُ حجّةً[٣].

وعلى هذه التقادير تبتني إثباتاً ونفياً مسألةُ انجبار الخبرِ الضعيفِ بعمل المشهورِ من قدماء العلماء؛ فإنّ عملَ المشهور به يعتبرُ أمارةً على صحّة النقل، فقَد يدخلُ في نطاق الكلامِ السابق.

وأمّا باللحاظ الثاني[٤]، فيعتبرُ في الحجّية أمران:

أحدُهما: أن يكونَ الخبرُ حسّياً[٥]لا حدسيّاً[٦]، والآخر: أنْ لا يكونَ مخالفاً لدليلٍ قطعيٍّ الصدور من الشارع، كالكتاب الكريم.

أمّا الأوّلُ[٧]، فلعدم شمول أدلّة الحجّية للأخبار الحدسية[٨].

---

(١)من حجية الاطمئنان.

(٢)لعدم ثبوت موضوع الحجية.

(٣)إذ الوثوق حاصل.

(٤)أي: بلحاظ المروي.

(٥)مبنيا على الحواس لا غير.

(٦)مبنيا على النظر والاجتهاد.

(٧)أن يكون حسيا.

(٨)فهي لا تشمل هذا الخبر من الأساس؛ لخروجه عنها تخصصا لا تخصيصا.

وأمّا الثاني[(١)]، فلما دلَّ من الروايات على عدم حجّيّةِ الخبر المخالفِ للكتاب الكريم؛ فإنّه يقيّدُ أدلّةَ حجّيّةِ الخبر بغير صورةِ المخالفةِ للكتاب الكريم، أو ما كان بمثابتِه من الأدلّةِ الشرعيةِ القطعيةِ صدوراً وسنداً[(٢)].

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأول

لاحظ العبارات التالية، ذاكرا مذهب القائل من حيث جبر أو كسر السند، مُوجِّها ذلك من حيث ما استظهره القائل من موضوعيةِ أو طريقيةِ الوثاقةِ المأخوذةِ في أدلة حجية خبر الواحد:

١ـ قال المحقق في المعتبر: «وكذا يجب الغُسل بمَسِّ قطعة فيها عظم، واستدل في الخلاف بإجماع الفرقة، وذكر في التهذيب رواية سعد بن عبد الله ...، والذي أراه التوقف في ذلك؛ فإن الرواية مقطوعة، والعمل بها قليل».[(٣)]

٢ـ قال الشهيد الثاني في شرح اللمعة عن لسان الشهيد الأول، بعد ذكر مقادير منزوحات البئر: «واعلم: أن أكثر مستندات هذه المقدّرات ضعيف، لكن العمل به مشهور».[(٤)]

٣ـ وقال في المسالك: «هذا هو المشهور بين الأصحاب، ومستنده رواية حفص بن غياث، عن الصادق عليه السلام، والطريق ضعيف، ولكنه عندهم مجبور بالشهرة».[(٥)]

---

(١)أن لا يكون مخالفا لقطعي الصدور.

(٢)فالخروج تخصيصيٌّ لا تخصُّصي؛ إذ كان هذا الخبر داخلا في أدلة الحجية أولا.

(٣)المعتبر في شرح المختصر، للمحقق الحلي، ص٩٦ حجري.

(٤)الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج١، ص١٦حجري.

(٥)المسالك، ج٥، ص٩٩.

٤ـ قال السيد الخوئي ﴿قده﴾ في كتاب الطهارة: «وأما الرواية، فيرد على الاستدلال بها أنها ضعيفة السند من وجوه ...، ودعوى انجبارها بعملهم على طبقها، مندفعة بأن عملهم بالرواية وإن كان غير قابل للمناقشة، فلا كلام في صغرى ذلك، إلا أنَّ المناقشة في كبرى انجبار الرواية بعملهم لا تبقي مجالا لدعوى الإنجبار».[١]

٥ـ قال السيد الإمام ﴿قده﴾ في البيع: «روي الكليني والشيخ ﴿قده﴾ باسنادهما عن ...: (في الرجل يشتري الشيء الذي يفسُدُ من يومه، ويتركه حتى يأتي بالثمن، قال: ...)، والسند مجبور بعمل الطائفة بها والفتوى بمضمونها، فلا إشكال من جهة السند».[٢]

التطبيق الثاني

لاحظ العبارات التالية، محاولا ربطها بما تعرّضنا له في البحث:

قال السيد الشهيد ﴿قده﴾ في البحوث: «المستظهَرُ من الدليل الدال على إسقاط الحجية عن الخبر المخالف للكتاب، إنَّ جعلَ هذه المزية للكتاب ليس باعتباره قرآنا، بل باعتباره دليلا قطعيَّ الصدور والسند، ولهذا، يُتعدى من المخالفة للكتاب إلى المخالفة للسنة القطعية، فالميزان ـ إذن ـ مخالفة الخبر الواحد للدليل القطعي السند، سواء كان قرآنا، أو سُنّة، وسواء كان قولا، أو تقريرا، أو فعلا».[٣]

وقال في الجزء الأول: «وقد اعترض ـ دام ظله ـ على ذلك بأربع اعتراضات: الأول: إن هذه الرواية ساقطة عن الحجية؛ لأن دليل انفعال

---

(١)التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ج١، ص٤٧٦ ـ٤٧٧.

(٢)بيع السيد الإمام ﴿قده﴾، ج٤، ص٤١٨.

(٣)بحوث في شرح العروة الوثقى، ج١ (موسوعة الشهيد الصدر ج٩)، ص٨٦.

الماء القليل قطعي السند؛ نتيجة لاستفاضة روايات الانفعال، فتكون هذه الروايات معارضة للسنة القطعية، وهذا سبب سقوطها...، ويرد عليه: إن الرواية ليست معارضة للدليل القطعي لكي تسقط الرواية عن الحجية».[(١)]

سادسا: خلاصة البحث

١ـ بعد أن ثبت حجية خبر الواحد، يقع الكلام في تحديد دائرة هذه الحجية، وقد ذكرنا أن ذلك يكون بلحاظين:

٢ـ الأول: صفات الراوي

أما آية النبأ، فتدل على حجية خبر العادل دون مجرد الثقة، نعم، دليل السنة يكتفي بكون الراوي ثقة.

٣ـ وتعرّضنا هنا إلى مبنيي جبر السند بعمل الأصحاب، وكسر السند بإعراضهم، وقلنا: إنهما مبنيّان على ما نفهمه من أدلّة الاكتفاء بالثقة في حجية خبر الواحد، فهل الوثاقة أخذت على نحو الموضوعية أم الطريقية؟ فإن كانت على نحو الموضوعية ـ ولو جزءا ـ فلا يتم هذان المبنيان، بخلاف ما إذا قلنا بالطريقية؛ فإنهما تامّان حينئذ.

٤ـ وعلى هذا، فقد يكون خبر غير الثقة حجة شرعا، كما فيما لو أفادت قرائن خاصة الإطمئنان بصدوره، فإنه يكون حجة فيما لو قلنا بحجية الإطمئنان.

٥ـ الثاني: صفات المروي

ويعتبر هنا أمران في ثبوت الحجية:

أن يكون الخبر حسيا لاحدسيا؛ فإنه المفهوم من أدلّة الحجية.

كما يعتبر عدم تعارضه تعارضا مستقرا مع دليل قطعي الصدور؛ لما

---

(١)بحوث في شرح العروة الوثقى، ج١ (موسوعة الشهيد الصدر ج٩)، ص٤٠٨.

دلّ من الروايات على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب الكريم.

سابعا: إختبارات

أ. إختبارات تعليمية تعلّمية

١ـ ما المقصود بتحديد دائرة الحجية؟

٢ـ إذا كان مدرك حجية خبر الواحد هو آية النبأ، فما حدود دائرة حجية خبر الواحد بناء عليها؟ ولماذا؟

٣ـ ما المقصود بأن وثاقة الراوي تؤخذ أحيانا على وجه الموضوعيّة، وعلى وجه الطريقية أحيانا أخرى؟

٤ـ متى يمكن الأخذ برواية مع كون راويها ليس بثقة؟ ومتى لا يمكن الأخذ برواية مع أن راويها ثقة؟ وضّح ذلك.

٥ـ ما الذي يعتبر في الأخذ بخبر الواحد بلحاظ صفات المروي، ولماذا؟

ب. إختبارات منظوميّة

١ـ ما أهمية هذا البحث من الناحية العملية؟

٢ـ ما المقصود بجبر السند بعمل الأصحاب؟ وما المقصود بكسر السند بإعراض الأصحاب؟ وما الأساس الذي يقومان عليه؟

٣ـ ما هو المناط والمرجع في كون الوثاقة في أدلّة الحجية قد أُخذت على نحو الموضوعية، أم على نحو الطريقية؟

٤ـ بيِّن الخطوات التي مرَّ بها بحثُ اليوم.

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ الحلقة الثالثة للمصنف قدس سره.

٢ـ بحوث في شرح العروة الوثقى، ج١، ص٤٧، ٣٧٢.

٣ـ المعتبر في شرح المختصر، للمحقق الحلي، ص٩٦ حجري.

٤ـ مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام، ج٥، ص٩٩.

٥ـ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج١، ص١٦ من النسخة الحجرية.

٦ـ كتاب البيع، للسيد الإمام ﭞ، ج٤، ص٤١٨.

٧ـ التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ج١، ص٤٧٦ ـ٤٧٧.

البحث رقم (٨١)

حجية خبر الواحد (٨)

أولا: حدود البحث

من قوله: «قاعدةُ التسامح في أدلّة السُّنَن» ص١٧٤.

إلى قوله: «إثباتُ حُجيَّة الدلالةِ في الدليلِ الشرعيّ» ص١٧٧.

ثانيا: المدخل

ذكرنا أن خبر غير الثقة إذا لم تكن هناك أمارات على صدقه، فهو ليس بحجة، ولكن، قد يستثنى من ذلك الأخبار الدالة على المستحبات، أو على مطلق الأوامر والنواهي غير الإلزامية، فيقال بأنها حجة في إثبات الإستحباب أو الكراهة ما لم يُعلم ببُطلان مفادها، ويُستنَد في ذلك إلى روايات فيها الصحيح وغيره، تسمى بروايات «مَنْ بَلَغ»، دلّت على أنّ من بلغه عن النبيّ ﷺ ثواب على عمل، فعمله طلبا لذلك الثواب، كان له مثل ذلك الثواب وإن كان النبيّ لم يقله، بدعوى: إنّ هذه الروايات تجعل الحجّيّة لمطلق البلوغ في موارد المستحبّات، أو هي والمكروهات، ومن أجل هذا، يعبَّر عن ذلك بالتسامح في أدلّة السنن.

سنذكر هذه الروايات، وكيفية الاستدلال بها على المدعى، ثم نتناول تمحيص هذا المدعى؛ وذلك عبر ذكر المحتملات في دلالة هذه الروايات، وما يُسظهر منها.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

والتحقيق في الدعوى التي تقدمت في مدخل البحث، يقتضي الرجوع الى ما ادعي مستندا لها، وهو مجموعة من الروايات فيها الصحيح وغيره، ثم تشخيص الموقف منه؛ من جهة تحديد ما يدل عليه، وأنه هل يساعد

على إثبات ما جاء في تلك الدعوى.

ومن جملة هذه الروايات: صحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبد اللَّه ﵇، قال: «من سمع شيئاً من الثواب على شيءٍ، فصنعه، كان له أجره وإن لم يكن على ما بلغه».(١)

وفي الكافي بسنده إلى محمد بن مروان، قال: «سمعت أبا جعفر ﵇ يقول: من بلغه ثواب من اللّه على عمل، فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب، أوتيه، وإن لم يكن الحديث كما بلغه».(٢)

والتحقيق المتقدم سيكون طريقه هو إبداء المحتملات الأولية الابتدائية في الروايات المزبورة، ثم بيان الموقف التحقيقي من إزاء كل واحد من تلك المحتملات، إنتهاء بما هو المستظهر منها، فإن كان مما يساعد على ثبوت الدعوى المتقدمة الذكر، فنحن معه، وإلا، لم نقل بالقاعدة المدعاة.

ولكن، تعلمنا أن لا نخوض في الاستدلال ولا ان نقبل بفكرة ما أو نرفض أختها إلا بعد التوضيح التام للمدعى، فما هي قاعدة التسامح في أدلة السنن التي نتكلم عنها ووقع البحث في حجيتها وعدم حجيتها؟

المراد بقاعدة التسامح في أدلة السنن

المراد بقاعدة التسامح في أدلّة السنن، هو: تسامح الشارع في حجّية الأخبار التي لا يكون مفادها أحكاماً إلزامية (بأن كان استحباب فعل من الأفعال مثلا)، بحيث لا يعتبر فيها ما كان يعتبره من الشروط في الأخبار التي يكون مفادها أحكاماً إلزامية؛ من حيث السند؛ أي: من حيث الوثاقة،

---

(١)وسائل الشيعة ١: ٨٢، الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ٦.

(٢)أصول الكافي: ٢– ٨٧، باب من بلغه ثواب من اللّه على عمل.

والعدالة، وغيرهما.

وتقوم هذه القاعدة المدعاة على ادعاء أن الشارع قد جعل الحجّية لمطلق الخبر في باب الأخبار الدالة على الاستحباب، بدون النظر الى تماميته من حيث السند؛ فحتى لو كان ذلك الخبر ضعيفاً، وفاقداً للشروط المعتبرة في الحجية بالنسبة إلى الأخبار التي يكون مفادها أحكاماً إلزامية، فإنه يعتبر تاما من هذه الحيثية، وهذا يعني: أن دائرة موضوع الحجّية في باب المستحبات أوسع منها في باب الواجبات والمحرّمات؛ لأنه في الأولى مطلق الخبر حتى لو كان ضعيفاً، وفي الثانية خصوص خبر العادل، أو الثقة.

هذا هو المقصود من قاعدة التسامح في أدلّة السنن.

الاحتمالات القريبة من الروايات في المقام

وبعد أن تبين المراد، هلمَّ معي الى الاحتمالات القريبة من الروايات في المقام، فنقول: إنّ هذه الروايات فيها بدواً عدّة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن تكون في مقام جعل الحجّية لمطلق البلوغ

بمعنى: أن تكون الروايات دالّة على حجيّة خبر غير الثقة في خصوص المستحبات، فيكون ـ على هذا ـ الحجّة المثبتة لهذا الحكم هي مطلق البلوغ والوصول.

وعلى هذا، فالمجعول هنا من قبل المولى هو (حجية خبر غير الثقة في المستحبات)، نعم، هذه الحجية ستثبت استحباب العمل المخبر عنه بالخبر الضعيف، ولكن، المجعول هو الحجية، وهي حكم ظاهري كما تقدم، نعم، هذا الحكم الظاهري سيؤدي بثبوته الى ثبوت حكم واقعي بالاستحباب على طبق ما أدى إليه الخبر الضعيف.

وبناء على هذا الاحتمال: يكون كلّ ما ورد من الروايات في باب المستحبات حجّة، بغض النظر عن كون راويه ثقة أم غير ثقة؛ فالحجيّة لمطلق البلوغ في باب المستحبات.

وبعبارة أخرى: مفاد هذه الروايات على هذا الاحتمال إسقاط شرائط حجية الخبر في باب المستحبات، وتوسعة للحجية في أدلتها، بمعنى: أنه لا يعتبر فيها ما كان معتبرا في حجية الخبر، من العدالة، أو الوثاقة، فيما إذا كان المخبَر به حكما إلزاميا.

ومن الواضح أنه لو استظهر هذا الاحتمال من روايات (من بلغ)، فإنّه يثبت قاعدة التسامح في أدلّة السنن، نعم، لابد من البحث في مقدار ما يثبت بها؛ من حيث كونه مستحبا فقط، أو من حيث كونه مستحبا أو مكروها، أي: الأحكام غير الالزامية مطلقا.

وخلاصة هذا الاحتمال: بلوغ استحباب الفعل حجّة ظاهريّة على الاستحباب الواقعي المحتمل الذي يحكي عنه.

الاحتمال الثاني: جعل استحباب واقعي على طبق البلوغ

أي: أن تكون في مقام جعل حكم باستحباب واقعيٍّ نفسيٍّ جديد على طبق البلوغ، غير الاستحباب الذي أخبر به المخبر، أي: أنه مستحب لنفسه، وليس استحبابه من باب كونه مقدمة وتوصلا الى مستحب آخر، فيكون (بلوغ استحباب الفعل) عنواناً ثانويّاً يستدعي ثبوت استحباب واقعيٍّ بهذا العنوان، نظير عنوان (أمر الوالد)، و(قضاء حوائج الإخوان)، و(الكذب لإصلاح ذات البين)، ونحو ذلك من العناوين الثانوية. وهذا غير الاستحباب الواقعي المحتمَل الذي يحكي عنه الخبر.

وبعبارة أخرى: روايات من بلغ بناء على هذا الاحتمال الثاني، تكون

دالة على جعل الشارع استحبابا واقعيا على طبق البلوغ، أي: مطابقا لما وصل بالروايات، فالمفاد على هذا الاحتمال هو: ثبوت الثواب على العمل بالعنوان الثانوي الطاري، أعني به: عنوان (بلوغ الثواب عليه).

من قبيل المثال: لو دلّت رواية ما على استحباب الزواج أول الليل مثلا، فإن هذا المضمون بنفسه ومن حيث هو ليس مستحبا، ولكن، لأنه وصل بالرواية، وبلغنا، يجعل الشارع حكما بالاستحباب لهذا العمل؛ فالاستحباب ـ على هذا ـ يكون استحبابا لا بالعنوان الأوليّ، أي: لا بعنوان كونه زواجا أول الليل؛ إذ هو ليس مستحبا؛ بعد عدم كون الرواية الدالة عليه مما نحرز صدورها من المعصوم، ولكن، مع هذا، سيثبت الاستحباب للزواج أول الليل بعنوان ثانوي، وهو عنوان كونه عملا ذا ثواب وصل لنا ولو برواية ضعيفة.

وعلى هذا، يكون الاستحباب على هذا الاحتمال استحبابا واقعيّا كما كان الأمر عليه في الاحتمال الأول، إلا أنه استحباب واقعي للعمل بعنوان ثانوي في المقام، وليس واقعيا أوليا كما كان الأمر عليه في الاحتمال الأول؛ فإن الأحكام الثانويّة أحكام واقعيّة على حد واقعية الأحكام الأولية.

ولتوضيح أكثر، نقول: الفرق بين الاحتمال الأوّل والاحتمال الثاني علاوة على ما تقدم، أنّ الأوّل يقوم على أساس جعل الحجيّة لخبر غير الثقة، والحجيّة كما هو معلوم حكم ظاهري، وبهذه الحجية الظاهرية يثبت حكم واقعي أولي، أي: للفعل بعنوانه الأولي، بينما الاحتمال الثاني يجعل استحبابا واقعيا أيضا، ولكنّه للفعل بعنوانه الثانوي لا الأولي، أي بعنوان كونه فعلا قد وصل وبلغ.

الاحتمال الثالث: الإرشاد إلى حسن الاحتياط واستحقاق الثواب

بمعنى: إن هذه الروايات لا تعبر عن أي استحباب لمؤداها، لا بالعنوان الأولي كما كان في الاحتمال الأول، ولا بالعنوان الثانوي كما كان في الاحتمال الثاني، بل لا تعبر عن أي حكم واقعي أو ظاهري بجعل الحجية، بل لمجرد الارشاد الى ما يحكم به العقل في موارد الوصول الاحتمالي؛ من حسن الاحتياط بالعمل، وحكمه بحسن الانبعاث من المطلوبيّة الاحتماليّة، وأنه يستحق على احتياطه هذا الثواب لو فعل ما وصل إليه بالرواية الضعيفة، لا من باب انه عمل عملا مستحبا.

الاحتمال الرابع: مجرد الوعد المولويّ بالثواب

أي: بدون الإرشاد الى حكم العقل بحسن الاحتياط كما كان الأمر عليه في الاحتمال السابق؛ وإنما من أجل أن المولى لمّا كان مولى، فإن له الحق في أن يعد بالثواب متى ما رأى مصلحة في نفس هذا الوعد، من قبيل: أن تكون المصلحة في الوعد الإلهي هي الترغيب في الاحتياط، والحث والتشجيع عليه؛ باعتباره عملا يحكم العقل بحسنه؛ فمن باب أن الاحتياط حسن عقلا، يعد المولى بهذه الروايات من يقوم بالعمل الذي وصله بالثواب.

وعلى هذا، ففي الاحتمال الثالث المتقدم يدعى كون الروايات إرشادا الى حكم العقل بحسن الاحتياط، وأما في هذاالاحتمال الرابع، قد يكون الحسن العقلي هو الدافع لأن يرغِّبنا المولى بالعمل الحسن عقلا.

ومن جهة أخرى، هناك أمر مشترك بين الاحتمالين الثالث والرابع، وبهما يختلفان عن الاحتمالين الأول والثاني، وهو عدم وجود أيّ حكم باستحباب شرعي على الاحتمالين الثالث والرابع، ففي الثالث إرشاد الى

حكم العقل بأن الاحتياط حسن عقلا، وأن من يعمل على وفقه يستحق الثواب، وفي الرابع وعد مولوي بالثواب، وقد يكون ذلك الحسن العقلي هو المصلحة التي دعت الى الترغيب في العمل بما وصل بالروايات الضعيفة، فهو ترغيب بالوعد المولوي، وتشجيع على العمل على وفق ما يحكم العقل بحسنه.

عدم تعين الاحتمال الأوّل المبني عليه قاعدة التسامح

من الواضح أن ما ينفع لإثبات قاعدة التسامح في أدلة السنن إنما هو استظهار الاحتمال الأوّل كما تقدم، وهو غير متعيّن؛ بتوجيه: إن ظاهر الروايات المستدل بها في ما نحن فيه ينفي جعل الحجية التعبدية للخبر الضعيف في المستحبات؛ لأنّ هذه الروايات تجعل للعامل الثواب ولو مع مخالفة الخبر للواقع، فلو كان المراد الاحتمال الأول، لَما كان هناك معنى للتصريح بأنّ نفس الثواب محفوظ حتّى مع مخالفة الخبر للواقع؛ وذلك لأنّ الاعتراف باحتمال كذب الأمارة لا يناسب ـ عرفا ـ مقام جعل الحجّيّة لها، فالمناسب في مقام جعل الحجّيّة للأمارة أن يقول المولى مثلا: «إنّ هذه الأمارة لا ينبغي التشكيك فيها»، كما هو لسان بعض أدلّة حجّيّة خبر الثقة، وليس من المناسب لذلك أن يقول كما جاء في هذه الروايات: «إعملوا على طبق هذه الإمارة وإن كانت كاذبة».

وبعبارة مختصرة: الروايات المذكورة تثبت الثواب حتى في صورة كذب الخبر، ولو كان المراد جعل الحجيّة كما هو مقتضى الاحتمال الأول، لكان المناسب لذلك جعل الحجية في صورة الشك في كذب الخبر، لا في صورة كذبه واقعاً؛ إذ مع كذبه واقعاً، لا معنى لجعله حجة على الرغم من ذلك.

الاحتمال الثاني لا موجب لاستفادته أيضاً

كما أنّ الاحتمال الثاني لا موجب لاستفادته أيضاً، إلّا دعوى أنّ الثواب على عمل فرعكونه مطلوباً، وهي مدفوعة بأنّه يكفي حسن الاحتياط عقلًا ملاكاً للثواب.

وبعبارة أخرى: الروايات المتقدمة الذكر لا تصرح بجعل استحباب جديد، وأنها إذا بلغك ثواب، فإنه يستحب لك أن تقوم بذلك العمل الذي أخبر باستحبابه، وإنما الذي تصرح به هو أن للفاعل مثل الثواب الذي أخبر به، فغاية ما يمكن أن يدعى وجها لاستظهار الاحتمال الثاني، هو أن الروايات تدل على ثبوت الثواب، وثبوت الثواب فرع المطلوبية، إذا: تثبت المطلوبية، وبتبع ذلك يثبت الاستحباب؛ ولكن هذا باطل؛ فإن الثواب لا ينحصر ثبوته بكونه مطلوبا، وليس فرع المطلوبية، بل حسن الاحتياط مثلا كاف في ثبوت الثواب.

المتعيّن الاحتمال الثالث مع تطعيمه بالاحتمال الرابع

وببطلان الاحتمالين الأول والثاني، لا يبقى في الساحة إلا الاحتمالان الثالث والرابع، فما هو المتعين من هذين؟

والصحيح: إن المتعيّن هو الاحتمال الثالث، ولكن، لا لوحده، وإنما مع تطعيمه بالاحتمال الرابع؛ لأنّ الاحتمال الثالث بمفرده لا يفسِّر إعطاء العامل نفس الثواب الذي بلغه؛ لأنّ العقل إنّما يحكم باستحقاق العامل للثواب لا لشخص ذلك الثواب، فلا بدّ من الالتزام بأنّ هذه الخصوصيّة مردّها إلى وعد مولويّ.

وبعبارة موجزة: المستظهر هو كون مفاد الروايات الإرشاد الى حكم العقل بحسن الاحتياط بالإتيان بالعمل المخبر بترتب الثواب عليه، فيستحق العامل الثواب، ولكن، لما لم يتقدر الثواب لو كنا نحن وهذا

المقدار من المفاد؛ فإن العقل ليس له تقدير مقدار الثواب، كان لابد من التطعيم بالاحتمال الثالث؛ إذ المقدار على قدر ما جاء في (الوعد الرباني) الوارد في الاحتمال الرابع.

وبهذا، تكون النتيجة أنه القاعدة المدعاة في المقام، وهي قاعدة التسامح في أدلة السن لا أصل ولا دليل عليها، فيتعامل مع أدلة المستحبات كما يتعامل مع غيرها؛ فيشترط فيها ما يشترط فيغيرها من ضوابط الحجية، من العدالة مثلا أو الوثاقة، وغيرها من الشروط.

رابعا: متن المادة البحثية

قاعدة التسامح في أدلّة السنن

ذكرْنا أنّ خبرَ غير الثقةِ[١]إذا لم تكُن هناك أماراتٌ على صدقِه، فهو ليس بحجّةٍ، ولكنْ، قد يُستثنى من ذلك الأخبارُ الدالّةُ على المستحبّاتِ[٢]، أو على مطلقِ الأوامرِ والنواهي غيرِ الإلزامية[٣]، فيقالُ بأنّها حجّةٌ في إثباتِ الاستحبابِ أو الكراهةِ ما لم يُعلم ببطلان مفادِها[٤].

ويُستندُ في ذلك إلى رواياتٍ فيها الصحيحةُ وغيرُها، دلّتْ على أنّ مَن بلَغهُ عن النبيِّ ثوابٌ على عملٍ، فعملَه، كان لهُ مثلُ ذلك الثواب، وإن كان النبيُّ لم يقلْه؛ بدعوى: أنّ هذه الرواياتِ تجعلُ الحجّيةَ لمطلقِ البلوغِ في موارد المستحبّات[٥]. ومن أجل هذا، يعبَّرُ عن ذلك بالتسامح

---

(١)أي: الخبر الضعيف من حيث السند.

(٢)فقط.

(٣)فيشمل الاستحباب والكراهة.

(٤)بقيام الدليل المعتبر على خلاف الخبر الضعيف.

(٥)وبضميمة عدم الفرق بين المستحبات والمكروهات، يثبت الحكم في

في أدلّة السنن.

والتحقيقُ أنّ هذه الرواياتِ فيها بدواً عدّةُ احتمالات:

الأوّلُ: أن تكون في مقام جعلِ الحجّيّةِ لمطلقِ البلوغ.

الثاني: أن تكون في مقام إنشاء استحبابٍ واقعيٍّ نفسيٍّ على طبقِ البلوغ، فيكونُ بلوغُ استحباب الفعلِ عنواناً ثانويّاً له يستدعي ثبوتَ استحباب واقعيٍّ بهذا العنوان.

الثالثُ: أن تكون إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الاحتياطِ واستحقاقِ المحتاطِ للثواب.

الرابعُ: أن تكون وعداً مولويّاً لمصلحةٍ في نفسِ الوعد، ولو كانت هذه المصلحةُ هي الترغيبَ في الاحتياطِ؛ باعتبارِ حسنِه عقلًا.

والاستدلالُ بالرواياتِ على ما ذُكر[١] مبنيٌّ على الاحتمال الأوّل، وهو غيرُ متعيَّنٍ[٢]. بل[٣] ظاهرُ لسان الرواياتِ ينفيه؛ لأنّها تجعلُ للعاملِ الثوابَ ولو مع مخالفةِ الخبرِ للواقع؛ فلو كان وضعُ نفسِ الثوابِ تعبيراً عن التعبّدِ بثبوتِ المؤدّى وحجّيّةِ البلوغ، لما كان هناك معنىً للتصريح بأنّ نفسَ الثوابِ محفوظٌ حتّى مع مخالفةِ الخبر للواقع[٤].

المكروهات أيضا؛ أي: بأن يكون أخذ المستحبات في هذه الأخبار على وجه الطريقية لمطلق الأحكام غير الإلزامية.

(١)من قاعدة التسامح.

(٢)فتكون الروايات مجملة لا يتم الاستدلال بها لإجمالها.

(٣)ونترقى من عدم تعين الاحتمال المثبت للقاعدة إلى تعين غيره من المحتملات.

(٤)ولاختلف لسانها، وصار يشبه أدلة حجية خبر الثقة نفسها، كما لو قال مثلا: «لا تشككوا في ما أثبت استحباب ...». أو: «لا ينبغي التشكيك في ما أثبت استحباب

كما أنّ الاحتمالَ الثاني لا موجبَ لاستفادتِه أيضاً إلّا دعوى أنّ الثوابَ على عملٍ فرعُ كونه مطلوباً[١]، وهي مدفوعةٌ بأنّه يكفي حسنُ الاحتياط عقلًا ملاكاً للثواب[٢].

فالمتعيَّنُ هو الاحتمالُ الثالثُ، ولكنْ مع تطعيمِه بالاحتمالِ الرابعِ؛ لأنّ[٣] الاحتمالَ الثالثَ بمفردِه لا يفسِّر إعطاءَ العاملِ نفسَ الثوابِ الذي بلغَه[٤]؛ لأنّ العقلَ إنّما يحكمُ باستحقاق العاملِ للثواب لا لشخصِ ذلكَ الثوابِ، فلابدَّ من الالتزامِ بأنّ هذه الخصوصيةَ مردُّها إلى وعدٍ مولويٍّ[٥].

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأول

لاحظ العبارتين التاليتين، ثم أجب عما يليهما من أسئلة:

١ـ قال في الجواهر في مقام تعداد موارد استحباب الوضوء: «والظاهر عدمُ استحباب الوضوء بأكل ما مسَّته النار، أو لمسِ النساء، أو قصِّ الشارب، أو...؛ لأن كثيرا من هذه الأشياء ذهب إليه العامَّة، وربَّما نقل عن بعض الأصحاب، كابن الجنيد، والصدوق، ولكنَّ بعضا منها فاقد الدليل، والبعض الآخر متروك العمل به ولو على جهة الإستحباب بين الأصحاب،

الأعمال».

(١)شرعا.

(٢)وليس المطلوبية شرعا مباشرة.

(٣)هذا وجه التطعيم.

(٤)تعيين هذا المقدار ليس من عمل العقل، وإنما الشرع.

(٥)وهو ما يستفاد من الاحتمال الرابع، ولهذا، قلنا بلزوم التطعيم بهذا الاحتمال.

وإنّا وإن تسامحنا في أدلّة السنن، لكن، لا إلى هذا المقدار... .

وكثير من الأحكام المتقدمة مبنية عليها، والعمدة فيها نصوص (من بلغه...)، وفيها الصحيح وغيره، وهي متقاربة المضمون، لا ما ذكره بعضهم من الإحتياط، بل النصوص المزبورة لولا الإنجبار بالشهرة، لا تدل على ذلك بحيث تكون مخصصة لما دلَّ على اعتبار العدالة في حجية خبر الواحد».[1]

٢ـ قال السيد الخوئي ﵀ في التنقيح: «فصل في بعض مستحبات الوضوء: تنبيه: لمّا كان استحباب أكثر الأمور التي ذكرها الماتن ﵀ في المقام لم يثبت إلّا بروايات ضعاف، كان الحكم باستحبابها ـ لا محالة ـ متوقفا على تمامية قاعدة التسامح في أدلّة السنن، وحيث إنها لم تثبت عندنا بدليل، ولم يمكن إستفادتها من الروايات المشتهرة بـ (أخبار من بلغ)، لم يسعنا الحكم باستحبابها، فلو أتى بها رجاء كان أحسن وأولى؛ لترتب الثواب عليه حينئذ على كل حال».[2]

أـ هل يعمل صاحب الجواهر بقاعدة التسامح في أدلّة السنن؟ وعلى فرضه، فلماذا لم يذهب إلى الإستحباب في الموارد المذكورة؟

ب ـ ما مذهب صاحب الجواهر بالنسبة لحجية خبر الواحد من حيث صفات الراوي؟

ج ـ ما مذهب السيد الخوئي ﵀ في قاعدة التسامح؟ وما دليله على ذلك؟

دـ ما المقصود بقول السيد الخوئي ﵀: «فلو أتى بها رجاء. . .»؟

---

(١)جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج١، ص٢٦.

(٢)التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ج٤، ص٣٨.

التطبيق الثاني

قال المحقق الخوئي في غُسل الجمعة «إن أخبار (من بلغ) واردة للإرشاد إلى ما استقل به العقل؛ من أن الانقيادَ، وإتيانَ العمل برجاء المحبوبية حسنٌ، ويترتَبُ عليه الثوابُ، ولا دلالةَ لها على استحباب العمل شرعاً، وعليه، لا تثبت مشروعية تقديم الغسل يوم الخميس، نعم، لا بأس بالإتيان به يوم الخميس رجاءً عند خوف الإعواز، أو إحرازه يوم الجمعة».[1]

حاول أن تجد الربط بين ما تقدم في العبارة وما تقدم في البحث.

التطبيق الثالث

وقال المحققُ البحرانيُّ في الحدائق: «وهذه القاعدة وإن اشتهرت في كلامهم، إلا أنها لا تخلو من المجازفة في أحكامه سبحانه؛ لما عُلم من أن الاستحباب حكم شرعي كالوجوب والتحريم، فيتوقف على الدليل الواضح، وإلا، كان من قبيل القول على الله سبحانه بغير علم، وقد استفاضت الآيات القرآنية والأخبار المعصومية بالمنع عنه، وحينئذ، فالخبر الضعيف إن كان دليلًا شرعياً، وجب القول بما دلَّ عليه من وجوب أو استحباب، وإلّا، وجب طرحه والإعراض عنه في جميع الأبواب».[2]

١ـ ما موقف المحقق البحراني من قاعدة التسامح؟

٢ـ ما دليل المحقق البحراني على موقفه من قاعدة التسامح؟

٣ـ ما وجه قول المحقق البحراني في العبارة المتقدمة: «وحينئذ، فالخبر الضعيف إن كان دليلًا شرعياً، وجب القول بما دلَّ عليه من وجوب

---

(١)كتاب الطهارة، ج٩، ص٢٩٥.

(٢)الحدائق الناضرة، ج٤، ص ٤٠٦

أو استحباب، وإلّا، وجب طرحه والإعراض عنه في جميع الأبواب»؟

سادسا: خلاصة البحث

١ـ تناولنا بالبحث قاعدة التسامح في أدلّة السنن، فذكرنا حقيقتها، ومستنداتها من الروايات.

٢ـ ثم بدأنا بالتحقيق، ذاكرين محتملات هذه الروايات من حيث الدلالة، فذكرنا أربعة إحتمالات لا يظهر من الروايات ما يفيد القائل بالقاعدة، وهذه الاحتمالات هي:

أ ـ أن تكون في مقام جعل الحجّية لمطلق البلوغ.

ب ـ أن تكون في مقام جعل حكمٍ باستحباب واقعيٍّ نفسيٍّ على طبق البلوغ.

ج ـ أن تكون إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الاحتياط، واستحقاق المحتاط للثواب.

دـ أن تكون مجرد وعد مولويّ بالثواب.

٣ـ ولا يتعين الاحتمال الأول الذي يتوقف عليه إثبات القاعدة، بل ـ على العكس من ذلك ـ يظهر منها نفي ذلك الإحتمال.

٤ـ وكذا لا يظهر الاحتمال الثاني، بل المتعين الاحتمال الثالث بعد تطعيمه بالرابع.

سابعا: إختبارات

أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ ما المقصود بقاعدة التسامح في أدلّة السنن؟

٢ـ كيف يقرب الاستدلال بالروايات على حجية أخبار المستحبات؟

٣ـ ما هي الإحتمالات الأولية في روايات (من بلغ)؟

٤ـ ما هو رد المصنف على قاعدة التسامح في أدلّة السنن؟

٥ـ ما هو المتعين بنظر المصنف بالنسبة الى المستظهر من روايات (من بلغ)؟

ب. إختبارات منظوميّة

١ـ لو تأملنا روايات (من بلغ)، وجدناها ـ كما قال المصنف ﰠ ـ واردة في بلوغ الثواب على العمل، فكيف يمكن تعميم الكلام إلى ثبوت المكروهات التي لا ثواب فيها لو بنينا على ذلك؟

٢ـ تأمل في كلام المصنف ﰠ في هذا البحث، ثم أذكرـ بمساعدة الأستاذ الكريم ـ المراحل التي مّر بها تحقيق قاعدة التسامح في أدلّة السنن.

٣ـ قال المصنف ﰠ: «فالمتعيّن هو الإحتمال الثالث، ولكن، مع تطعيمه بالإحتمال الرابع»، أليس معنى هذا: أن هناك احتمالا خامسا هو هذا المركّب من الثالث والرابع؟ لماذا لم يذكر كاحتمال مستقل؟

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ الحلقة الثالثة للمصنف ﰠ.

٢ـ دراسات في أصول الفقه، ج٣، ص٣٠١ وما بعدها.

٣ـ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج١، ص٢٦.

٤ـ الحدائق الناضرة، ج٤، ص ٤٠٦.

٥ـ التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الطهارة (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الفقهية)، الميرزا علي الغروي، ج٤، ص٣٨.

٦ـ التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الصلاة (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الفقهية)، الشيخ مرتضى البروجردي، ج٩، ص٢٩٥.

البحث رقم (٨٢)

حجية الظهور (١)

إثبات حجية الدلالة في الدليل الشرعي

أولا: حدود البحث

من قوله: «إثباتُ حُجيَّة الدلالةِ في الدليلِ الشرعي» ص١٧٧.

إلى قوله: «موضوعُ الحُجيَّة» ص١٨٢.

ثانيا: المدخل

تقدم أن الأدلّة بصورة عامة تنقسم إلى أدلّة محرزة، وأدلّة غير محرزة (أصول عملية)، ثم تقسيم الأدلّة المحرزة بنفسها إلى قسمين: الدليل الشرعي، والدليل العقلي، ثم شرعنا في الكلام في الدليل الشرعي، فقلنا: إن الكلام فيه سيكون في مقامات ثلاثة:

١ـ تحديد دلالات هذا الدليل

٢ـ إثبات صغرى هذا الدليل

٣ـ إثبات حجية هذه الدلالة

وقد انتهينا ـ بحمد الله ومنّه ـ من الكلام في المقامين: الأول، والثاني، وبقي أن نتناول المقام الثالث بالبحث، وهو إثبات حجية دلالة الدليل الشرعي التي حُددت ببركة الكلام في المقام الأول، وثبت صدورها ببركة الكلام في المقام الثاني.

وسنبدأ هذا البحث بذكر تمهيد هو المحور الأول في بحثنا في هذا السياق، فنذكر فيه الأقسام الثلاثة لدلالة الدليل الشرعي: القطعية ـ ويلحق بها الإطمئنان ـ والإجمالية، والظهورية، فنتكلم في حجية القسم الأول، ومناشئه الثلاثة، بعد تعريفه، ثم نتحول إلى القسم الثاني، فنعرّفه، ونوضّح

حدود حجيته، ثم نتحول إلى القسم الأخير، فنعرّفه، ونتكلم بعض الشيء في اصطلاحاته.

وأما المحور الثاني للبحث، فسيكون بعد ما ذكرناه في التمهيد هنا؛ من أن الدلالة الظهوريّة لا تقوم على أساس اعتبار العلم؛ لأن الظهور لا يوجب العلم دائما، بل على أساس حكم الشارع بذلك واعتباره الظهور حجة، ولهذا، كان لابد من طرح سؤال: ما هو الدليل على هذا الإعتبار؟

هذا ما سنحاول الإجابة عليه في هذا البحث، فنقول: إنه يمكن أن يكون الدليل هو السيرة بنوعيها، عقلائية، ومتشرعيّة، سنقرِّب الاستدلال بكل واحدة من هاتين السيرتين على المدعى في المقام، ثم نذكر ما يواجهه هذا الاستدلال من اعتراضات، ونذكر ـ ختاما ـ ردَّ هذه الاعتراضات، لنخلص الى تمامية الاستدلال بالسيرة في ما نحن فيه.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

١. توضيح المادة البحثية للمحور الأول للبحث (تمهيد في أقسام الدلالة)

يقسم الدليل الشرعي من حيث مستوى وضوح دلالته على الحكم المقصود إلى ثلاثة أقسام:

١. ما أورث اليقين أو الاطمينان

فقد يدل الدليل الشرعيّ على حكم دلالةً واضحةً توجب اليقين أو الاطمئنان بأنّ هذا الحكم هو المدلول المقصود بهذا الدليل.

وفي هذه الحالة يعتبر الدليل حجّةً في دلالته على إثبات ذلك الحكم؛ لأنّ اليقين والقطع حجّة كما تقدم، والاطمئنان حجّة بما تقدم من أدلة على ذلك أيضا، من دون فرق بين مصدر هذا الوضوح واليقين.

مصادر ثلاثة للوضوح واليقين

يمكن أن يكون الوضوح واليقين بالنسبة الى دلالة الدليل بسبب أحد

مصادر ثلاثة:

الأول: الدلالة العقلية الإنية

قد يكون الوضوح واليقين بالدلالة قائماً على أساس كونها دلالةً عقليّةً إنّيّةً للدليل الشرعي؛ من قبيل: دلالة فعل المعصوم على عدم الحرمة؛ إذ كانت هذه الدلالة من باب الملازمة العقلية كما تقدم في محله.

الثاني: نص اللفظ

وقد يكون الوضوح واليقين بالدلالة قائماً على أساس كون الدليل لفظاً لا يتحمّل ـ بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير ـ سوى إفادة ذلك المدلول، وهو المسمّى بالنصّ.

من قبيل: دلالة الفعل (يجب) مثلا على اللزوم، وعدم جواز الترك.

الثالث: القرائنُ المحتفّة

وكذا قد يكون الوضوح واليقين بالدلالة قائماً على أساس احتفاف الدليل اللفظيّ بقرائن مقالية، أوحاليّة، أو عقليّة تنفي احتمال مدلول آخر، وإن كان ممكناً من وجهة نظر لغويّة وعرفيّة عامّة قصد مدلول آخر بذلك الدليل؛ كاحتفاف صيغة الأمر بقرينة حاليّة أو عقليّة تنفي احتمال إرادة الاستحباب، وكذا بالنسبة الى النهي بإحدى أدوات النهي المختلفة؛ فهو ظاهر في الحرمة كما تقدم، إلا أنه قد يحتفُّ بمجموعة من القرائن تجعل إرادة غير الحرمة ـ كالكراهة ـ أمرا منفيا عرفا، فترتقي دلالة النهي الى القطع واليقين.

وبعبارة أخرى: قد يكون الدليل ظاهرا في معناه، ولكنّه يقترن بمجموعة من القرائن المقاليّة، أو الحاليّة، أو العقليّة، التي تنفي المعاني المحتملة الأخرى، فيتعيّن معنى ومدلول واحد، فترتقي الدلالة الى

مستوى القطع واليقين.

٢. ما أورث الإجمال

وقد يدلّ الدليل الشرعيّ على أحد معنيين أو معاني؛ على نحو تكون صلاحيّته لإفادة أيّ واحد منها مكافئةً، ومساوية لصلاحيّته لإفادة غيره بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير العرفيّ، وهذا هو المُجمل.

وقد تقدم الكثير من موارد الإجمال في البحوث السابقة؛ حيث كنا نقول بأن إبراز احتمال عقلائي معتد به في دلالة الدليل يؤدي إلى عدم إمكان الاستدلال به على المدعى، وهو القول المشهور: إذا ورد الاحتمال، بطل الاستدلال.

ومن هذا القبيل ـ أيضا ـ المشتركُ اللفظيُّ؛ فإنه يدل على جميع معانيه لو خلي وطبعه دلالة بمستوى واحد، من قبيل: لفظ (العين)، ولهذا، قلنا سابقا: إن تعيين أحد هذه المعاني يحتاج الى قرينة، وإلا، لم يتعين المعنى.

إلا أن المجمل قد يمكن الاحتجاج به في بعض الجهات، وهي الجامع بين المعنيين أو المعاني التي يحتمل إرادتها به؛ فيكون حجّةً في إثبات الجامع على أساس العلم بأنّ المراد لا يخلو من أحد محتمليه أو محتملاته.

هذا ـ طبعا ـ فيما إذا كان للجامع أثر قابل للتنجيز بالعلم المذكور؛ كما إذا دلّ الدّليل على أنّ (الكرّ) ما يساوي ستمائة (رطل) بدون تعيين نوع الرطل؛ فهذا مجمل؛ مردّد بين الرطل العراقي، والرطل المكّي، الذي هو ضعفه، ولكن، لما كان في المقام أثر يترتب على الجامع بين الحدَّين، فإنّ هذا الدليل سيكون حجة في إثبات هذا الجامع، والأثر

المترتّب على الجامع في هذه الحالة هو كفاية ما يبلغ كلا الحدّين، أي: أكبرهما في التطهير مرة واحدة في بعض النجاسات مثلا.

وأمّا كلّ واحد من المحتملات بخصوصه، فلا يثبت بالدليل المذكور إلّا مع الاستعانة بدليل خارجيٍّ على نفي المحتمل الآخر؛ فيضمّ إلى إثبات الجامع، فينتج التعيّن في المحتمل البديل.

ومن هذا القبيل: ما لو فرضنا في المثال السّابق دلالة دليل آخر على عدم كرّية المقدار الأقل، وهو الستمائة رطل عراقي، أو على عدم اشتراط الرطل المدني في الحكم بعدم النجاسة بملاقاة العين النجسة مثلا، فإنه يتعين إرادة العراقي.

٣. ما أورث الظهور

وقد يدلّ الدليل الشرعيّ على أحد معنيين مع أولويّة دلالته على أحدهما؛ بنحو ينسبق إلى الذهن تصوّراً على مستوى المدلول التصوّريّ، أي: الوضعي؛ فمعنى الظهور على هذا المستوى: أن يكون أحدُ المعنيين أسرعَ انسباقاً إلى تصوّر الإنسان وذهنه من الآخر عند سماع اللفظ، فيقال: هذا اللفظ ظاهر في هذا المعنى.

وكذا ينسبق الى الذهن تصديقاً على مستوى المدلول التصديقيّ، أي: على مستوى الظهور التصديقي، ومعناه: أن يكون كشف الكلام تصديقاً بالظهور الحالي السياقي عمّا في نفس المتكلّم يبرزُ هذا المعنى دون ذاك، فيقال حينئذ: إنّه ظاهر فيه بحسب الدلالة التصديقيّة.

وبعبارة أخرى: دلالة الكلام على إرادة ما تكلم به بصورة جدية، وهي ـ كما تقدم ـ ظهور حالي، سياقي، عقلائي، عام، في أن المتكلم قد أراد المعنى الظاهر، أي: مطابقا لما تدل عليه الدلالة التصورية، كما تقدم

بالتفصيل جميع ذلك؛ فهذا الظهور الحالي دلالته ظهورية على مستوى التصديق والكشف، وإن كان يمكن حمل اللفظ على غير ذلك المعنى الظاهر المنسبق.

وعلى هذا، متى ما تمَّت أقوائية الدلالة على مستوى الدلالة التصورية والدلالة التصديقية، تم الظهور في الدلالتين، فيكون الدليل ظاهرا في إرادة المعنى المنسبق الى الذهن من سماعه، وفي مثل هذه الحالة يحمل على المعنى الظاهر؛ لأنّ الظهور حجّة في تعيين مراد المتكلّم.

إلا أن الحجّيّة هنا لا تقوم على أساس اعتبار العلم وحجيته؛ إذ من الواضح أن الظهور لا يوجب العلم دائماً، بل على أساس حكم الشارع بذلك، أي: على أساس جعل الشارع الحجية التعبدية للظهور، وهو ما سيأتي بالتفصيل بعونه تعالى.

أصالة الظهور

ويعبّر عن حجّيّة الظهور بأصالة الظهور، وعلى وزان ذلك يقال: أصالة العموم، وأصالة الإطلاق، وأصالة الحقيقة، وأصالة الجدّ، وغير ذلك من مصاديقَ لكبرى حجّيّة الظهور.[١]

أما أصالة العموم، فالمقصود أن الأصل هو إرادة العموم والشمول في حالة الشك في إرادته، نعم، إذا وردت القرينة على إرادة خلاف ذلك، كانت القرينة هي المحكمة كما نعرف.

وشبيه ذلك أصالة الإطلاق؛ فلو جاء المتكلم بلفظ مطلق، وشككنا في إنه أراد الإطلاق أم لا، فإن أصالة الإطلاق هي المحكمة، ما لم توجد قرينة تعين إرادة المقيد من اللفظ المطلق.

---

(١)من قبيل: أصالة عدم القرينة، وأصالة عدم التقدير، وغيرهما من الأصول.

وأما أصالة الحقيقة، فهي الحمل على الحقيقة في حالات الشك في إرادة الحقيقة، ما لم يقم قرينة على عدم إرادة الحقيقة، وإرادة المجاز.

وأما أصالة الجدِّ، فالمراد بها أننا لو شككنا في أن المتكلم عندما تكلم هل كان جادا في كلامه أم لم يكن كذلك؛ بأن كان المورد من موارد التقية مثلا، فالأصل عدم التقية، وهو ما يعبر عنه بأصالة الجد، أو أصالة الجهة أحيانا كما مر.

فالمراد من أصالة الظهور ـ على هذا ـ ليس أن هناك أصلا عمليا على وزان أصالة البراءة مثلا، أو أصالة الفساد مثلا، وإنما المراد به ما تقدم من الحجية.

٢. توضيح المادة البحثية للمحور الثاني للبحث (الاستدلال على حجية الظهور)

يقوم الاستدلال الفقهي في أكثر موارده على الاعتماد على ظهور الأدلة في المعنى المعين، فما هو الدليل على حجية هذا الظهور، أي: ما الدليل على اعتبار الشارع هذا المستوى من الظهور حجة في إثبات ما يصدر عنه؟

والجواب:

إن حكم الشارع بحجّيّة الظهور يمكن الاستدلال عليه بالسيرة العقلائية مرة، والمتشرعية مرة أخرى.

وإليك التفاصيل:

١. الاستدلال بالسيرة العقلائية على حجية الظهور

التمسّك بالسيرة العقلائيّة في المقام معناه: إستقرار بناء العقلاء على اتّخاذ الظهور وسيلةً كافيةً لمعرفة مقاصد المتكلّم، وما يريده بكلامه، وترتيب ما يُرى له من آثار بحسب الأغراض التكوينيّة أو التشريعيّة.

ففي مجال الأغراض التكوينيّة، يعتمد التّاجر مثلًا على ظهور كلام أهل الخبرة في تعيين الأسعار، ويعتمد الصّديق على ظهور كلام صديقه في تعيين المواعيد، إلى غير ذلك من الموارد الكثيرة.

وأما في مجال الأغراض التشريعيّة القائمة بين العقلاء؛ فيحتجّ المولى العقلائي على رعاياه بالظهور الدالّ على الإلزام، ويحتجّ الرعايا على المولى العقلائي بالظهور الدالّ على الترخيص مثلا.

وهذه السيرة بحكم استحكامها، وقوتها، وانتشارها في المجامع العقلائية، تشكّل دافعاً عقلائيّاً عامّاً للعمل بالظهور في الشرعيّات لو ترك المتشرّعة إلى ميولهم العقلائيّة، وفي حالة من هذا القبيل يكون عدم الردع، والسكوت، كاشفاً عن الإمضاء، كما تقدم بالتفصيل.

وقد تقدّم في بحث دلالات الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ استعراض عدد من الأوجه لتفسير دلالة السكوت على الإمضاء؛ فقد ذكرنا الدلالة على الأساس العقلي؛ بملاحظة كون المعصوم مكلّفاً بالنهي عن المنكر، وبتعليم الجاهل، وعلى الأساس العقلي أيضاً؛ بملاحظة كون المعصوم شارعاً، وهادفاً، فلا ينقض غرضه، وعلى الأساس الاستظهاري؛ بملاحظة أنّ ظاهر حال الإمام عند سكوته يقتضي الرضا والقبول.

نعم، لابد هنا من التنبيه على أنه لا يمكن التمسك لكشف السكوت عن الإمضاء في المقام بالأساس الاستظهاري، ولا يمكن تطبيقه في المقام؛ لأنّ الكلام في حجّيّة الظهور، والاستدلال عليها، ومن الواضح أنه لا يكفي في إثباتها ظهور حال المعصوم في الإمضاء؛ إذ سيكون من الدور، أو قل: من المصادرة؛ إذ هو من الاستدلال على المدعى بالمدعى نفسه.

٢. الاستدلال بالسيرة المتشرعية على حجية الظهور

وأما النحو الثاني من التمسك بالسيرة على حجية الظهور، فهو أن نتمسّك بسيرة المتشرّعة من أصحاب الأئمة عليهم السلام وفقهائهم؛ فإنّنا لا نشكّ في أنّ عملهم في مقام الاستنباط كان يقوم فعلًا على العمل بظواهر الكتاب والسنّة.

ويمكن إثبات قيام السيرة ومعاصرتها للمعصوم باستعمال الطريق الرابع من طرق إثبات السيرة المتقدّمة؛ وذلك بأن نقول: لو لم تكن هذه السيرة قائمة، لكان لها بديل؛ إذ لابد للناس من الاعتماد على طريق لاكتشاف المراد من الكلام، ولو كان هكذا بديل موجودا، كان لا بد من أن يكون غريبا، وغير مألوف، فإذا كان كذلك، كثر السؤال عن أحواله والجواب، ولو كان الأمر كذلك، لوصلنا من تلك الأسئلة والأجوبة الشيء الكثير، فلمّا لم يصلنا شيء من ذلك، يثبت عدم وجود البديل، وبالتالي: يثبت معاصرة السيرة للمعصوم.

وبذلك، تصلح هذه السيرة كدليل على حجيّة الظهور، ويكون كشفها عن الدليل الشرعي من نوع كشف المعلول عن العلَّة، أي: إن هذه السيرة تكون معلولة لتوجيه الشارع، ولا نحتاج هنا الى ضمٍّ السكوت؛ لأن الاستدلال بسيرة المتشرعة من حيث هم متشرعة لا يحتاج إلّا الى إثبات معاصرتها للمعصوم، كما تقدم بالتفصيل.

وبناء على ما تقدم، ستكون السيرة المذكورة كاشفةً كشفاً إنّيّاً مباشراً عن الإمضاء، ولاحاجة حينئذ إلى توسيط قاعدة أنّ السكوت كاشف عن الإمضاء، على ما تقدّم من الفرق بين سيرة المتشرّعة والسيرة العقلائية من هذه الناحية.

الإشكال على التمسك بالسيرة في المقام

ويواجه الاستدلال بالسيرة على حجية الظهور في المقام نفس ما واجهه الَاستدلال بالسيرة فِي بحث حجّيّة الخبر، بعد أن أثبتنا الدليل على حجيته التعبدية، إذ يُعتَرَض بأنّ هذه السيرة مردوع عنها بالمطلقات الناهية عن العمل بالظنّ، أو مردوع عنها بإطلاق أدلّة الأصول العملية، كأصالة البراءة مثلا فيما لو كانت السيرة تثبت تكليفا ما.

جواب الإشكال المتقدم

والجواب على الاعتراض المتقدم يعرف ممّا تقدّم في بحث حجّيّة الخبر أيضا؛ عندما قلنا: إنّ عدم انكسار السيرة بهذه النواهي، إمّا هو لأجل وصول دليل إليهم على الحجّيّة، أو غفلتهم عن اقتضاء هذه النواهي للردع، أو عدم كونها دالّة على ذلك في الواقع، وعلى كلّ من هذه التقادير لا يكون الردع تامّاً.

مضافاً الى الرد المتقدم، يمكن أن نقول بأنّ ما دلّ على النهي عن العمل بالظنّ يشمل إطلاق نفسه؛ لأنّه دلالة ظنّية أيضاً، ولا نحتمل الفرق بينها وبين غيرها من الدلالات والظواهر الظنّيّة؛ بأن نقول هي حجة وغيرها من الظن ليس بحجة؛ بدعوى الفرق بين الظن المنتج بها عن الظن المنتج بالظهور مثلا، وعلى هذا، فيلزم من حجّيّته التعبّد بعدم حجّيّة نفسه، وما ينفي نفسه، لا يعقل الاكتفاء به في مقام الردع.

رابعا: متن المادة البحثية

الدليل الشرعي

٣: إثبات حجّية الدلالة في الدليل الشرعي

تمهيد[١]

---

(١)وهو المحور الأول في بحث اليوم.

الاستدلال على حجية الظهور[١]

موضوع الحجية[٢]

ظواهر الكتاب الكريم[٣]

تمهيد[٤]

الدليلُ الشرعيُّ قد يدلُّ على حكمٍ دلالةً واضحةً توجبُ اليقينَ أو الاطمئنانَ[٥] بأنّ هذا الحكمَ هو المدلولُ المقصود.

وفي هذه الحالةِ، يعتبرُ حجّةً في دلالتِه على إثبات ذلك الحكم؛ لأنّ اليقينَ حجّةٌ[٦]، والاطمئنانَ حجّةٌ[٧]، من دون فرق بين أن يكونَ هذا الوضوحُ واليقينُ بالدلالة قائماً على أساس كونها دلالةً عقليةً إنّيّةً[٨]؛ من قبيل دلالة فعلِ المعصومِ على عدم الحرمة[٩]، أَو على أساس كونِ الدليل

---

(١)وهو المحور الثاني في بحث اليوم.

(٢)سيأتي الكلام عنه في البحث التالي بعونه تعالى.

(٣)وهو ما سيأتي في البحث ما بعدالتالي بعونه تعالى، حيث البحث في ما ادعاه بعض (الأخبارية) من عدم حجية ظهور القرآن، وأنه مستثنى من أدلة حجية الظهور. فنذكر الأدلة، ونردها جميعها.

(٤)يتناول هذا التمهيد تقسيم مستوى دلالة الدليل الشرعي الى مستويات ثلاثة، ثم يتكلم عن مدى حجية كل واحد من هذه المستويات.

(٥)هذا هو المستوى الأول: مستوى اليقين أو الاطمينان.

(٦)لحجية القطع.

(٧)لأدلة حجية الاطمينان.

(٨)وهو المنشأ الأول لليقين والوضوح في دلالة الدليل الشرعي. فهذه دلالة عقلية للدليل الشرعي، وليس الكلام هنا عن دليل عقلي.

(٩)إذ هي من باب الملازمة العقلية كما تقدم في محله.

لفظاً لا يتحمّلُ ـ بحسبِ نظام اللغةِ وأساليبِ التعبيرـ سوى إفادةِ ذلك المدلول[(١)]، وهو المسمَّى بالنصّ، أو على أساس احتفافِ الدليلِ اللفظيِّ بقرائنَ حاليّةٍ أو عقليةٍ تنفي احتمالَ مدلولٍ آخر، وإن كان ممكناً من وجهة نظرٍ لغويّةٍ وعرفيةٍ عامّة[(٢)].

وقد[(٣)] يدلُّ الدليلُ الشرعيُّ على أحد أمرين أو أمور، على نحوٍ تكونُ صلاحيّتُه لإفادةِ أيٍّ واحدٍ منها مكافئةً لصلاحيّتِه لإفادةِ غيرِه، بحسب نظامِ اللغة وأساليبِ التعبير العرفيِّ، وهذا هو المجملُ.

ويكون حجّةً في إثبات الجامع؛ على أساس العلم بأنّ المرادَ لا يخلو من أحد محتملَيه أو محتملاتِه[(٤)].

هذا فيما إذا كان للجامعِ أثرٌ قابلٌ للتنجيز بالعلم المذكور. وأمّا كلُّ واحد من المحتملات بخصوصه، فلا يثبتُ بالدليل المذكور إلّا مع الاستعانةِ بدليلٍ خارجيٍّ على نفيِ المحتملِ الآخرِ، فيُضمُّ إلى إثبات الجامع، فيُنتجُ التعيّنَ في المحتمل البديل[(٥)].

وقد[(٦)] يدلُّ الدليلُ الشرعيُّ على أحدِ أمرينِ مع أولويّةِ دلالتِه على

---

(١)وهذا هو المنشأ الثاني.

(٢)وهذا هو المنشأ الثالث.

(٣)وهذا هو المستوى الثاني للدلالة: مستوى الإجمال.

(٤)فهو حجة في إثبات الجامع.

(٥)فالتعين ناتج إثبات دليلين: المجمل؛ وفائدته عدم إرادة محتمل آخر غير محتمليه، والثاني: الدليل الخارجي الجديد؛ إذ ينفي أحد المحتملين؛ فلا يبقى إلا الآخر، فيتعين.

(٦)وهذا هو المستوى الثالث والأخير من المستويات الثلاثة لدلالة الدليل الشرعي:

أحدهما، بنحو ينسبقُ إلى الذهن تصوّراً على مستوى المدلول التصوّريّ[١]، وتصديقاً على مستوى المدلولِ التصديقيّ[٢]، وإن كانت إفادةُ المعنى الآخر تصوّراً وتصديقاً بالدليلَ المذكورِ ممكنةً ومحتملةً أيضاً بحسبِ نظامِ اللغةِ وأساليبِ التعبير، وهذا هو الدليلُ الظاهرُ في معنىً، وفي مثل ذلك يُحملُ على المعنى الظاهر[٣]؛ لأنّ الظهور حجّةٌ في تعيين مرادِ المتكلِّم[٤].

وهذه الحجّيةُ لا تقومُ على أساسِ اعتبارِ العلم[٥]؛ لأنّ الظهورَ لا يوجِبُ العلمَ دائماً، بل على أساس حكمِ الشارعِ بذلك[٦].

ويعبَّرُ عن حجّيةِ الظهور بأصالةِ الظهور، وعلى وزانِ ذلك يقالُ: (أصالةُ العموم)[٧]، و(أصالةُ الإطلاقِ)[٨]، و(أصالةُ الحقيقةِ)[٩]، و(أصالةُ

مستوى الظهور.

(١)وقد تقدم أن المدلول التصوري فرع الوضع، والمدلول التصوري مدلول وضعي ناشئ من الوضع والعلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى.

(٢)وقد تقدم أن المدلول التصديقي مدلول حالي سياقي ينشأ من ظهور حال المتكلم في إرادته الجدية للظاهر من اللفظ، وقد تقدم تفصيل ذلك في بحث (التطابق بين الدلالات الثلاث للكلام)، فراجع.

(٣)فهو يريد ظاهر الدليل.

(٤)ودليلها في المحور الثاني من محوري هذا البحث.

(٥)وحجيته.

(٦)فهي من مصاديق ما أطلقنا عليه الحجية التعبدية المجعولة من قبل الشارع، كحجية الظن الموروث بخبر الثقة.

(٧)حين الشك في إرادة الخاص من العام.

(٨)حين الشك في إرادة المقيد من المطلق.

(٩)حين الشك في إرادة المجاز.

الجدِّ)[١]، وغيرُ ذلك من مصاديقَ لكبرى حجّيّةِ الظهور[٢].

الاستدلال على حجّيّة الظهور[٣]

وحكمُ الشارعِ بحجّيّةِ الظهورِ[٤]يمكنُ الاستدلالُ عليه بالسيرةِ بأحدِ النحوينِ التاليين:

النحوُ الأوّلُ: أن نتمسّكَ بالسيرةِ العقلائيةِ؛ بمعنى: استقرار بناء العقلاء على اتّخاذِ الظهورِ وسيلةً كافيةً لمعرفةِ مقاصدِ المتكلّم[٥]، وترتيب ما يرى لها من آثارٍ بحسب الأغراضِ التكوينيةِ[٦] أو التشريعية[٧]، وهذه السيرةُ بحكمِ استحكامِها[٨]تشكّلُ دافعاً عقلائياً عامّاً للعمل بالظهورِ في الشرعيّاتِ لو تُركَ المتشرّعةُ إلى ميولِهم العقلائية[٩]، وفي حالةٍ من هذا القبيلِ يكونُ عدمُ الردعِ والسكوتُ كاشفاً عن الإمضاء.

وقد تقدّمَ في بحثِ (دلالاتِ الدليلِ الشرعيِّ غيرِ اللفظيِّ) استعراضُ

---

(١)حين الشك في عدم الإرادة الجدية، كما في التقية، أو الكلام من باب المجاملة مثلا.

(٢)من قبيل: أصالة عدم القرينة، وأصالة عدم التقدير، وغيرهما.

(٣)هذا هو المحور الثاني من البحث.

(٤)ويعبر عنه بجعل الحجية التعبدية أو الشرعية. وإنما نحتاج الى الحجية التعبدية لأن المفاد ليس علما وقطعا ليشمل بأدلة حجية القطع، فالأصل فيه عدم الحجية كما تقدم، فلابد من دليل يخرج الظن والظهور من الأصل.

(٥)ومراداته.

(٦)كالتجارة مثلا.

(٧)كالعلاقات القائمة بين المشرعين بالتشريعات الوضعية.

(٨)وقوتها والخوف من انسلالها الى المجال الشرعي الديني.

(٩)ولم يردعوا عنها شرعا.

عددٍ من الأوجهِ لتفسير[١] دلالةِ السكوتِ على الإمضاء، ويلاحَظُ هنا: أنّ واحداً من تلكَ الأوجهِ لا يمكنُ تطبيقُه في المقام؛ وهو تفسيرُ الدلالةِ على أساسِ الظهورِ الحاليِّ[٢]؛ لأنَّ الكلامَ هنا في حجّيةِ الظهور، فلا يكفي في إثباتِها ظهورُ حالِ المعصوم في الإمضاء[٣].

النحوُ الثاني: أن نتمسّكَ بسيرةِ المتشرِّعةِ مِن أصحابِ الأئمّة، وفقهائِهم؛ فإنّنا لا نشكُّ في أنّ عملَهم في مقام الاستنباط كان يقومُ فعلًا على العمل بظواهر الكتابِ والسنّة، ويمكنُ إثباتُ ذلك باستعمال الطريقِ الرابعِ من طرق إثباتِ السيرةِ المتقدّمةِ، فلاحظ.

وعلى هذا، تكونُ السيرةُ المذكورةُ كاشفةً كشفاً إنّياً مباشراً عن الإمضاء[٤]، ولا حاجةَ حينئذٍ إلى توسيط قاعدة (أنّ السكوتَ كاشفٌ عن الإمضاء)؛ على ما تقدّمَ من الفرق بين سيرةِ المتشرّعةِ والسيرةِ العقلائية.

ويواجه[٥] الاستدلالُ بالسيرةِ هنا نفسَ ما واجههُ الاستدلالُ بالسيرةِ في بحثِ حَجّيةِ الخبر؛ إذ يُعتَرضُ بأنّ هذه السيرةَ مردوعٌ عنها بالمطلقاتِ الناهيةِ عن العمل بالظنِّ، أو بإطلاقِ أدلَّةِ الأصول[٦].

---

(١)وتوجيه.

(٢)الذي أسميناه هناك بالأساس الاستظهاري؛ لقيامه على أساس ظهور حال المعصوم في كونه المبلغ، الموجه، الحامي للشريعة.

(٣)لأنه يستلزم الدور؛ إذ ستتوقف حجية الظهور على حجية الظهور. وإن شئت، فعبر بالمصادرة.

(٤)كما تقدم.

(٥)هذا ما تقدم في البحث من الاعتراض والاشكال على التمسك بالسيرة في المقام.

(٦)كأصالة البراءة مثلا. والذي تقدم إشكالا على حجية الخبر هو الأدلة الناهية عن

والجوابُ على الاعتراض يُعرفُ ممّا تقدّمَ في بحث حجّيةِ الخبر[١]، مضافاً إلى أنّ ما دلَّ على النهي عن العمل بالظنّ يشملُ إطلاقَ نفسِه؛ لأنّه دلالةٌ ظنّيةٌ أيضاً، ولا نحتملُ الفرقَ بينها وبينَ غيرها من الدلالات والظواهرِ الظنّية، فيلزمُ من حجّيتِه التعبّدُ بعدم حجّيةِ نَفسِه[٢]. وما ينفي نفسَه كذلك، لا يُعقلُ الاكتفاءُ به في مقامِ الردع.

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأول

١ـ من أمثلة الجامع في الدليل المجمل الذي له أثر قابل للتنجيز:

أـ أن يتردد المدلول بين أن يكون الواجب في ظهر يوم الجمعة هو صلاة الجمعة، أو صلاة الظهر، فيتنجز الجامع بين الوجوبين، ويجب الإحتياط بالإتيان بكلا الصلاتين حينئذ.

ب ـ ان يتردد مدلول القُرء بين الحيض، وبين الطهر، فيتنجز وجوب الجامع، فيجب على المطلّقة الإحتياط بالتربص، وعدم العقد الاّ بعد الطهر.

٢ـ ومن أمثلة الجامع الذي ليس له أثر منجز: أن يتردد المدلول بين الطلب الوجوبي والإستحبابي؛ فإن جامع الطلب لا يكون منجّزا؛ لأن

العمل بالظن وغير العلم، ولم يتقدم الإشكال بأدلة الأصول العملية.

(١)من أنّ عدم زوال السيرة بهذه النواهي، إمّا أنه كان بسبب وصول دليل على الحجّيّة الى العقلاء، وإما بسبب غفلة هؤلاء عن اقتضاء هذه النواهي للردع، وإما بسبب عدم كونها دالّة على ذلك في الواقع، وعلى أي مما تقدم، لن يكون الردع تاما.

(٢)وهذا الرد تقدم من المصنف أيضا، فكان يمكنه أن يقول: وقد تقدم الموقف من دعوى الردع.

المنجزية ثابتة لخصوص الحكم الإلزامي، دون الحكم غير الإلزامي.

التطبيق الثاني

تأمل في العبارت التالية، مستفيدا منها في شرح وتوضيح بعض ما جاء في البحث:

قال السيد المروّج في منتهى الدراية في شرح الكفاية، تحت عنوان (حجية ظواهر الألفاظ): «هذا أحدُ الظنون الخاصة الخارجة عن أصل عدم الحجية، وغرضه [صاحب الكفاية] نفي الشبهة عن حجية ظواهر الألفاظ الكاشفة عن المرادات بنحو الإيجاب الجزئي في قبال السلب الكلي».[(١)]

التطبيق الثالث

تأمل النص التالي، ثم حاول أن تقتنص منه أجوبة عما يليه من أسئلة:

قال السيد الخوئي ﺗﺘﺘ في الدراسات: «حجية الظهورات: غير خفي أن حجية الظواهر ممّا تسالم عليها العقلاء في محاوراتهم، وبنوا عليها في جميع أمورهم، وحيث لم يكن للشارع طريق خاص في محاوراته، بل كان يتكلم بلسان القوم، ولم يردع عنها، فهي ممضاة عنده أيضا، وهذا واضح، ولذا لم يعثر على خلاف فيه».[(٢)]

١ـ ما الدليل الذي أقامه السيد الخوئي على حجية الظاهر؟

٢ـ قارن بين ما ذكره السيد الخوئي ﺗﺘﺘ في خارج بحثه هنا، وبين ما ذكره السيد الشهيد ﺗﺘﺘ في مقام إقامة الدليل على حجية الظهور، أين تجد عمقا، ودقّة، وفنية أكثر؟ وضّح ما تقوله.

---

(١)منتهى الدراية في شرح الكفاية، ج٤، ص٢٧٧.

(٢)دراسات في علم الأصول، ج٣، ص١٢٨.

٣ـ هناك إشكال قوي على ما استدل به السيد الخوئي ﭭ هنا لا يتوجه على ما ذكره السيد الشهيد ﭭ، مع أنهما تمسّكا بدليل واحد، هل يمكنك اقتناصه؟

«مساعدة للجواب: لكي يكون دليل مّا تاما، فإنه لابد فيه من أن يكون مساويا للمدّعى، أو أعم منه (عموم وإطلاق)، والاّ، لم يكن تاما، وهو: ما يسمى بكون الدليل أخص من المدعى، فلاحظ المدعى، ثم لاحظ الدليل عند كل من العلمين، وقارن بينهما؛ لتصل إلى الجواب».

سادسا: خلاصة البحث

١ـ تعرّضنا في هذا البحث إلى محورين:

الأول: تمهيد عُقد لأجل الورود في المقام الثالث من مقامات الكلام في الدليل الشرعي اللفظي السابقة، وهو: إثبات حجية دلالات هذا الدليل، فقسمنا دلالات هذا الدليل إلى ثلاث دلالات:

الأولى: القطعية ـ ويلحق بها الإطمئنانية ـ: فعرّفنا هذه الدلالة، ومناشئها الثلاثة، والدليل على حجيتها، وهو: حجية القطع، والإطمئنان.

الثانية: الإجمالية: فعّرفنا هذه الدلالة، ومدى حجيتها، وكونها حجة في المقدار الجامع إذا ترتب عليه أمر شرعي؛ فإنه المتيقن.

الثالثة: الظهوريّة: فعرّفناها، وأنها حجة في تعيين مراد المتكلم على أساس حكم الشارع؛ بناء على ما سنذكره في البحوث التالية من الأدلّة.

٢ـ ثم تعرّضنا في المحور الثاني للبحث إلى استعراض ما يستدل به على حجية الظهور، فقلنا: إنه يمكن الاستدلال عليها بالسيرتين: العقلائية، والمتشرعية.

٣ـ أما العقلائية، فقد استقرت سيرة العقلاء على إعتبار الظهور وسيلة

لمعرفة مقاصد المتكلم، وترتيب الآثار عليها، وقد كانت هذه السيرة معاصرة للمعصوم ولم يردع عنها، مع أنها مما يسري إلى الأمور التشريعية لو لم يقم بذلك، وهذا ما يكشف عن إمضاء الشارع لها على الأساس العقلي الذي ذكرناه سابقا في استكشاف الإمضاء من السكوت.

٤ـ وأما المتشرعية، فقد استقرت سيرة المتشرّعة من أصحاب الأئمة على اعتبار الظهور والعمل به في مقام الإستنباط، وذلك باستعمال الطريق الرابع من طرق إثبات السيرة المتقدمة، وهذا ما يكشف إنّا عن الإمضاء.

٥ـ ثم تعرّضنا إلى ما قد يعترض به على التمسك بالسيرة بنوعيها، وهو ما اعترض به على التمسك بها على حجية خبر الواحد، ونرد هذه الإعتراضات بما رددنا به هناك، إضافة إلى أن ما دل على النهي عن العمل بالظن، يلزم من حجية التعبد به عدم حجيته؛ فإنه دلالة ظنية أيضا، فلا ردع.

سابعا: إختبارات

أ. إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ عَدِّد الأقسام الثلاثة لدلالة الدليل الشرعي على الحكم، مبيِّنا ما يمتاز به كل واحد من هذه الأقسام عن غيره.

٢ـ ما هي مناشىء كون الدلالة قطعية؟

٣ـ ما مدى حجية دلالة الدليل المجمل؟ وما الدليل على ذلك؟

٤ـ على أيٍّ أساس تقوم حجية الظهور؟

٥ـ قرّب الاستدلال بالسيرة العقلائية على حجية الظهور.

٦ـ كيف يمكن تفسير دلالة السكوت على إمضاء السيرة العقلائية في

ما نحن فيه؟

٧ـ قرّب الاستدلال بالسيرة المتشرعية على حجية الظهور، مبيّنا احتياجها أو عدم احتياجها للإمضاء.

٨ـ ما هي الإعتراضات الموجهة للتمسك بالسيرة على حجية الظهور؟ بيّنها مع ردها.

ب. إختبارات منظوميّة

١ـ راجع البحوث السابقة، وانظر فيما لو كنا قد اقمنا دليلا على حجية الإطمئنان.

٢ـ هل يصح أن نقول: «الدليل القطعي الدلالة، هو المسمى بالنص»؟ ولماذا؟

٣ـ إذا وجدنا دليلا خارجيا على نفي أحد محتملَي الدليل المجمل، فهل يبقى ذلك الدليل مجملا؟ وما الدليل على ما تقول؟

٤ـ هل تختص الدلالة الظهورية بالدليل اللفظي، أم إنها تشمل غير اللفظي؟ وضح ذلك.

٥ـ عندما نقول: «الاستدلال على حجية الظهور»، فهل المقصود بالظهور هو الظهور اللفظي، أم أنه يشمل غيره من الظهورات؟ بيّن الدليل على ما تقول.

٦ـ لو تأملنا في ما ذكره المصنف ﷺ في أول النحو الثاني من الاستدلال بالسيرة، لفهمنا منه أنه قدس سره يدعى أن أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا يستنبطون أيضا، كيف توجّه ذلك مع وجود الأئمة عليهم السلام بينهم؟

٧ـ بيّن المقصود بقوله قدس سره: «ولا نحتمل الفرق بينها وبين غيرها من

الدلالات والظواهر الظنية»، موضحا الغرض منه في المقام.

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف ﭬ.

٢ـ مباحث الأصول (الحائري)، ج٢، ص١٣٧ وما بعدها.

٣ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص٢٤٩ وما بعدها.

٤ـ منتهى الدراية في توضيح الكفاية، ج٤، ص٢٧٧.

٥ـ دراسات في علم الأصول، ج٣، ص١٢٦.

البحث رقم (٨٣)

حجية الظهور (٢)

موضوعُ الحجية

أولا: حدود البحث

من قوله: «موضوعُ الحُجية» ص١٨٢.

إلى قوله: «ظواهرُ الكتاب الكَريم» ص١٨٤.

ثانيا: المدخل

الغرض من عقد هذا البحث، هو: تحديد موضوع الحجية في الظهور؛ فعندما نقول: «هذا ظاهر، وكل ظهور حجة»، فما هو هذا الظهور الذي جُعل حجة؟

ولهذا البحث أهمية كبيرة تأتي بالتفصيل في الحلقة الثالثة، وأما هنا، فإن المصنف ﷺ سيكتفي بالإشارة العملية لها بلا تصريح بها، وهي ما سيأتي آخر البحث، من قضية تأثير احتمال القرينة المتصلة على ظهور الكلام، وحجيته.

وعلى كل حال، فإن المراحل التي سيمر بها بحثنا اليوم هي كما يلي:

المرحلة الأولى: تذكير بالدلالتين التصورية والتصديقية للكلام، وتوضيح معنى الظهور على كل من المستويين (الدلالتين)، وأن الظاهر من كل كلام هو التطابق بين مدلوليه: التصوري والتصديقي.

المرحلة الثانية: تحديد موضوع الحجية، وأنه الظهورالتصديقي، وإقامة الدليل عليه.

المرحلة الثالثة: ما يترتب على ما ادّعيناه؛ من أن موضوع الحجية هو الظهور التصديقي، والذي يبرز في حالة احتمال قرينة متصلة على

خلاف ظهور الكلام.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

عندما نقول: الظهور حجة، فماذا نقصد بالظهور الذي هو موضوع القضية المتقدمة؟

ولماذا نسأل السؤال المتقدم؟ وهل هناك أكثر من نوع من الظهور؟

والجواب: نعم، هناك نوعان من الظهور: الظهور على مستوى الدلالة التصورية، والظهور على مستوى الدلالة التصديقية، فما هو الموضوع للحجية في المقام؟

والجواب:

من الواضح أننا لو أردنا أن يكون لنا موقف فني صحيح من السؤال المتقدم، فلابد من الوقوف التام على المراد من شيئين، وهما اللذان يعتبران عنصري المركب محل كلامنا، وهو (حجية الظهور):

الأول: بيان المراد من الظهور على مستوى الدلالة التصورية، والظهور على مستوى الدلالة التصديقية.

والثاني: بيان المراد من حجية الظهور محل الكلام.

ولما كانت (الحجية) في المركب المتقدم الذكر مضافة الى (الظهور)، كان لابد من الكلام عن معنى (الظهور) أولاً:

١. للكلام ظهوران: على مستوى الدلالة التصورية والتصديقية

تقدم ما يمكن أن يكون للكلام من دلالات، فالكلام الصادر من متكلم واع حكيم له بصورة عامة نوعان من الدلالة: الدلالة التصوّريّة والدلالة التصديقيّة، التي تنقسم بنفسها الى دلالتين: التصديقية الأولى، وهي دلالة الكلام على قصد الإخطار، والتصديقية الثانية، وهي دلالته

على قصد الإخبار والحكاية، أو قل: على كون الإخطار عن جد، لا عن هزل أو غيره.

وعلى هذا، فسيكون للكلام أيضا ظهوران بتنوع الدلالتين المتقدمتي الذكر: ظهور على مستوى الدلالة التصوّريّة، وظهور على مستوى الدلالة التصديقيّة.

معنى الظهور على مستوى الدلالة التصورية والتصديقية

ومعنى الظهور الأوّل، أي: الظهور على مستوى الدلالة التصورية: أن يكون أحد المعنيين أسرع انسباقاً إلى تصوّر الإنسان وذهنه من الآخر عند سماع اللفظ.

وأما الظهور على مستوى الدلالة التصديقية، فالمراد به: أن يكون كشف الكلام تصديقاً عمّا في نفس المتكلّم يبرز هذا المعنى دون ذاك، فيقال حينئذ: إنّه ظاهر فيه بحسب الدلالة التصديقيّة.

التطابق بين الدلالات الثلاث للكلام

تقدم البحث في التطابق بين الدلالات المختلفة للكلام، وقد أوضحنا هناك أن المدلول بالدلالة التصورية (وهو ما أسميناه بالمدلول التصوري)، يتطابق مع مدلول الدلالة التصديقية، أي: المدلول التصديقي؛ فإذا تكلم المتكلم الواعي الحكيم بكلام ما، فإن ما انسبق الى الذهن من معنى ومفاد لهذا الكلام (المدلول التصوري)، هو المعنى الذي قصد هذا المتكلم إخطاره في ذهننا، وهو المعنى المنسبق الى ذهننا، وهو ما نبني عليه فيما إذا ترددنا في ما قصد المتكلم إخطاره في ذهننا، وبعبارة أخرى: أن يكون ما أراد إخطاره جدا هو ما انسبق الى الذهن، وأخطره بالتلفظ باللفظ؛ وذلك أن المدلول التصديقي الأول يكون مطابقا للمدلول

التصوري، فيثبت إرادة إخطاره للمعنى الذي تلفظ به.

وكذا هناك تطابق بين الدلالتين التصديقيتين الأولى والثانية بمدلول كل واحدة منهما، فما قصد إخطاره، ودلت عليه الدلالة التصديقية الأولى، هو الذي أراده جدا بالدلالة التصديقية الثانية، أو قل: مراده الجدي (المدلول التصديقي الثاني) مطابق للمدلول التصديقي الأول (المدلول الاستعمالي).

٢. معنى الحجية محل البحث

وأما الحجية محل البحث، فإن المراد بها: إثبات مراد المتكلّم وحكمه بظهور الكلام، وإن شئت، فعبر بقولك: وسيلة الكشف عن مراد المتكلم، وتحديد مفاد كلامه الذي أراده، وإثبات أنه أراد ذلك المفاد لا غيره.

وعلى هذا، فإذا قال المتكلم: «صلِّ»، فإننا نحكم عليه بأنه أراد الوجوب، وإذا قال: «لا تشرب الخمر»، فإنه أراد حرمة الشرب، وإنما لنا أن نحكم بذلك وننسب له ما تقدم ببركة الحجية؛ فإن هذا هو معناها.

موضوع حجية الظهور هو الظهور على مستوى المدلول التصديقي

بعد أن اتضح ما لابد من الوقوف عليه في المقام، نعود لما طرحناه من سؤال، وكان هو الباعث على بيان كل هذه المعلومات، وهو: ما هو موضوع حجية الظهور؟

موضوع حجية الظهور هو الظهور على مستوى المدلول التصديقي

بما تقدم من نوعي الظهور، وبما تقدم من معنى الحجية، أصبح من الواضح أن الجواب عن السؤال المتقدم، هو أن موضوع الحجّيّة هو الظهور على مستوى الدلالة التصديقيّة؛ وذلك أن الحجّيّة في المقام إذا كان معناها ما تقدم قبل قليل، وهو: إثبات مراد المتكلّم وحكمه بظهور

الكلام، فإن الكاشف عن المراد والحكمِ إنّما هو الدلالة التصديقيّة، والظهور التصديقيّ، لا الدلالة التصورية؛ فإن الدلالة التصوّريّة ـ كما تقدم من المراد منها مرارا ـ لا تكشف عن شيء لكي تكون حجّةً في إثباته، وإنّما هي ـ كما تقدم ـ مجرّد إخطار وتصوّر.

نعم، نحن لا ننفي ما تقدم؛ من أن الظهور على مستوى الدلالة التصوّريّة هو الذي يعيّن لنا عادةً الظهور التصديقيّ؛ من باب أن ظاهر الكلام، وظاهر حال المتكلم، هو التطابق بين ماهو الظاهر تصوّراً وما هو المراد تصديقاً وجدّاً. فالظهور التصوّريّ ـ إذن ـ يؤخذ كأداة لتعيين الظهور التصديقيّ، الذي هو موضوع الحجّيّة، لا أنّه موضوع لها مباشرة.

دور القرينة المتصلة في تحديد المراد النهائي للمتكلم

إذا، ما وصلنا إليه الى حد الآن، هو أن موضوع الحجية هو الظهور على مستوى الدلالة التصديقية، وأما التصورية، فليست هي الموضوع، وإن كان لها نحو دخالة في تعيينه؛ عن طريق ما تقدم من علاقتها بالدلالة التصديقية، والمراد التصديقي؛ فإن تحديد المراد الجدي للمتكلم يعبر من خلال ما أخطره المتكلم من المعنى، أي: من خلال المدلول التصوري، كما تقدم بالتفصيل.

وما نريد إضافته هنا، هو أن هذا الذي تقدم إنما هو القاعدة، التي لا نحيد عنها إلا بقيام قرينة تعيِّن خلاف مقتضى القاعدة المتقدمة، وبعبارة أخرى: القاعدة تقتضي المطابقة بين الدلالتين، ليكون المدلول التصديقي على طبق التصوري، ولكن، في بعض الحالات، لا يكون هناك تطابق بين المدلولين، أو لا نحرز ذلك التطابق، ونتكلم هنا عما نسميه عادة بالقرينة، فما تأثير هذه القرينة على تعيين المراد النهائي للمتكلم؟

القرينة نوعان: متصلة، ومنفصلة

مرَّ بنا كثيرا أن القرينة نوعان: متصلة ومنفصلة، إلا أن ما نريد أن نتكلم عنه هنا، إنما هو تأثير المتصلة على تعيين المراد النهائي لكلام المتكلم، فما هو هذا التأثير؟

والجواب:

وجود القرينة في الكلام (أي: القرينة المتصلة) على نحوين:

الأول: أن يكون وجودها في الكلام مؤكَّدا

ومثال ذلك: قول القائل: «جئني بأسد، وأعني به: الرجل الشجاع». أو قوله: «جئني بأسد يكتبُ».

ومن الواضح أنَّ المتكلم في هذه الحالة قد بيَّن بنفسه أنَّ مراده الجديَّ مغاير لظاهر كلامه في مرحلة المدلول التصوري، ما يعني: أن الظهور التصديقي الذي قلنا: إنه موضوع الحجية، سيصبح مختلفا عن الظهور التصوري، وبالنتيجة: لا يمكن الأخذ بالظهور التصديقي للكلام في إرادة الحيوان المفترس؛ إذ نقطع في هذه الحالة بعدم ظهور الكلام في إرادة هذا المعنى؛ بعد أن علمنا بأن الظهور التصديقي اختلف عن الظهور التصوري.

الثاني: أن يكون وجود القرينة في الكلام محتملا

ومثال ذلك: ما لو قال قائل: «جئني بأسد»، ثم ذهلنا عن الاستماع، واحتملنا أنه قال ما يفيد أن يكون قرينة، من قبيل القرائن المذكورة في المثالين السابقين، فيكون وجود القرينة المتصلة هنا مشكوكا.

والحال هنا كما كان عليه في الحالة الأولى، أعني: حالة القطع بوجود القرينة؛ فلا يمكن الاستناد الى الظهور التصديقي في إرادة الحيوان المفترس؛ لأن الظهور التصديقي في هذه الحالة قد اختل أيضا؛ فإن

مجرد احتمال القرينة يوجب الشكّ في وجود ظهور تصديقيّ على طبق الظهور التصوّريّ؛ بسبب أنّ احتمال القرينة يوجب احتمال التخالف بين الظهورين، ومع الشكّ في وجود هذا التخالف، لا يمكن البناء على حجّيّة الظهور التصديقي.

وما نصل إليه من نتيجة هنا: هو أن احتمال القرينة المتّصلة كالقطع بها، يوجب عدم جواز الأخذ بالظهور الذي كان من المترقّب أن يثبت للكلام في حالة تجرّده عن القرينة.(١)

رابعا: متن المادة البحثية

موضوع الحجّية(٢)

عرفْنا سابقاً أنّ الدلالةَ تصوّريةٌ وتصديقيةٌ. وعليه(٣)، فهناك ظهورٌ على مستوى الدلالةِ التصوريّة، وهناك ظهورٌ على مستوى الدلالةِ التصديقيّة.

ومعنى الظهورِ الأوّل(٤): أنْ يكونَ أحدُ المعنيينِ أسرعَ انسباقاً إلى تصوُّرِ الإنسانِ وذهنه منَ الآخر عندَ سماعِ اللفظ.

ومعنى الظهورِ الثاني(٥): أنْ يكونَ كشفُ الكلام تصديقاً(٦)عمّا في

(١)من جملة ما سيترتب على هذه النتيجة: هو عدم إمكان نفي احتمال القرينة المتصلة بأصالة الظهور مباشرة، وسيأتي تفصيل ذلك في الحلقة الثالثة بمشيئته تعالى، وسنتكلم عما سنسمّيه بأصالة عدم القرينة.

(٢)المأخوذ موضوعا في القضية: الظهور حجة، لا غيره.

(٣)أي: ومادام هناك دلالتان، فهناك ظهوران.

(٤)أي: على مستوى الدلالة التصورية.

(٥)أي: على مستوى الدلالة التصديقية.

(٦)أي: حكما واعتقادا.

نفسِ المتكلّم، يبرزُ هذا المعنى دون ذاك، فيقالُ حينئذٍ: إنّه ظاهرٌ فيه بحسب الدلالة التصديقية.

وقد تقدَّمَ أنّ الظاهرَ من كلِّ كلامٍ أنْ يتطابقَ مدلولُه التصوُّريُّ مع مدلولِه التصديقيّ.

وعلى أيّ حال، فموضوعُ الحجّيةِ[١] هو الظهورُ على مستوى الدلالةِ التصديقية؛ لأنَّ الحجّيةَ[٢] معناها: إثباتُ مرادِ المتكلِّمِ وحكمِه[٣] بظهور الكلام[٤]، والكاشفُ[٥] عن المرادِ والحكم إنّما هو الدلالةُ التصديقيةُ والظهورُ التصديقيُّ.

وأمّا الدلالةُ التصوُّريةُ، فلا تكشفُ[٦] عن شيءٍ لكي تكونَ حجّةً في إثباته، وإنّما هي مجرّدُ إخطارٍ وتصوُّر.

نعم، الظهورُ على مستوى الدلالةِ التصوّرية هو الذي يعيِّنُ لنا ـ عادةً[٧] ـ الظهورَ التصديقيَّ؛ لأنّ ظاهرَ الكلامِ[٨] هو التطابقُ بين ما هو الظاهرُ تصوّراً وما هو المرادُ تصديقاً وجدّاً. فالظهورُ التصوريُّ ـ إذاً ـ يؤخذُ كأداةٍ لتعيين الظهورِ التصديقيِّ، الذي هو موضوعُ الحجّيةِ، لا أنّه[٩]

---

(١)في القضية: الظهور حجة.

(٢)في المقام.

(٣)أي: إثبات حكمه الذي هو مفاد الكلام لو كان في كلامه حكم.

(٤)فالظهور وسيلة الإثبات.

(٥)أي: والحال أن الكاشف ... .

(٦)إذ ليس من خصائصها الكشف عن شيء لكي تكون كاشفة عنه.

(٧)مقابل ما سيأتي من تأثير القرينة المتصلة.

(٨)قلنا سابقا: ظهور حال المتكلم هو الذي يجعل للكلام هذا الظهور، فراجع.

(٩)أي: الظهور التصوري.

موضوعٌ لها مباشرة.

وقد يوضّحُ المتكلِّمُ في نفس كلامِه أنّ مرادَه الجدّيَّ يختلفُ عمّا هو الظاهرُ من الكلام في مرحلةِ المدلولِ التصوُّريّ، وبهذا يصبحُ الظهورُ التصديقيُّ (الذي هو موضوعُ الحجّيةِ) مختلفاً عن الظهور التصوّريِّ، كما إذا قال: «جئْني بأسدٍ، وأعني به: الرجلَ الشجاع.

وتُسمَّى الجملةُ التي سبَّبتْ هذا الاختلافَ بالقرينة المتّصلة.

وهذه القرينةُ تارةً يكونُ تواجدُها في الكلام مؤكِّداً؛ كما في هذا المثال، وأخرى يكونُ محتملًا؛ كما لو كُنّا نستمعُ إلى المتكلِّم ثم ذهلْنا عن الاستماع، واحتملْنا أنّه قال شيئاً من ذلك القبيل[١].

وفي كلٍّ من الحالتين لا يمكنُ الأخذُ بالظهور التصديقيِّ للكلام في إرادة الحيوانِ المفترس[٢]؛ إذ في الحالة الأولى لا ظهورَ كذلك جزماً؛ لأنّنا نعلمُ بأنّ الظهورَ التصديقيَّ اختلفَ عن الظهور التصوُّريّ[٣].

وفي الحالة الثانية نشكُّ في وجودِ ظهور تصديقيٍّ على طبق الظهور التصوّريّ؛ لأنّ احتمالَ القرينةِ يوجبُ احتمالَ التخالفِ بين الظهورين[٤]، ومع الشكِّ في وجودِه[٥] لا يمكنُ البناءُ على حجّيتِه[٦]، وهذا يعني: أنّ احتمالَ القرينةِ المتّصلةِ كالقطع بها يوجبُ عدمَ جواز الأخذِ بالظهور

---

(١)أي: يصلح أن يكون قرينة.

(٢)أي: المعنى المراد لو لم تكن قرينة.

(٣)بسبب القرينة المؤكد وجودها في الكلام نفسه.

(٤)التصوري والتصديقي.

(٥)أي: في وجودِ ظهور تصديقيٍّ على طبق الظهور التصوّريّ.

(٦)أي: حجية الظهورِ التصديقيٍّ المشكوك تطابقه مع الظهورِ التصوّريّ.

الذي كان من المترقَّب أن يثبُتَ للكلام في حالةِ تجرُّدِه عن القرينة».

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأول

قد يقال: بناء على ما ذهب إليه المصنف ﷺ؛ من أنَّ احتمال القرينة المتصلة كالقطع بها يمنع عن الأخذ بالظهور التصديقي للكلام، فإنه سينسد باب العمل بالظهورات في الفقه؛ لاحتمال وجود قرائن متصلة بالروايات الصادرة عن المعصومين ﷺ ولم تصل إلينا، وهذا واضح البطلان؛ إذ سينسد أهم باب من أبواب الاستنباط على هذا، وما يلزم منه الباطل ـ مختار المصنف ـ فهو باطل.

فإنه يقال: إن احتمال قرينة متصلة في الروايات لم تنقل إلينا، إن كان من جهة إحتمال غفلة الناقل عن سماعها، فهو منفي بأصالة عدم القرينة؛ على أساس أصالة عدم الغفلة من قبل السامع، وإن كان من ناحية احتمال إسقاط الناقل لذكرها مع أنّه سمعها، فهو منفي بشهادة الناقل السكوتية؛ فإنَّ سكوته في مقام النقل، واقتصاره على ما نقل من الظهور، بنفسه شهادة منه بعدم وجود قرينة مغيِّرة لذلك الظهور؛ لأنه في مقام نقل كل ما له دخل في فهم ذلك المعنى الذي ينقله إلينا، كما هو واضح.

التطبيق الثاني

لو بعث زيد رسالة إلى عبده بكر، وكتب فيها بعد البسملة والسلام: «إذا جاءك الأسد...»، ثم سقط على هذه الرسالة قليل من الماء، ففسد الكلام المكتوب بعد هذه العبارة، وبقي آخر الرسالة قولُ زيد: «فلا تتعرض له؛ فإنني أحبُّه»، فلو رأى بكر بعد ذلك أسدا حقيقيا، فهل:

١ـ يحرم عليه التعرض له؛ إلتزاما بالنهي الذي وجَّهه له مولاه؟

بأي دليل؟

٢ـ يحرم على بكر التعرّض للانسان الشجاع؛ إلتزاما بذلك النهي؟ وما وجه ما تقول؟

التطبيق الثالث

تأمل العبارة التالية، وحاول أن تجيب عما يتلوها من أسئلة؛ اعتمادا على ما تقدم في هذا البحث ولربما غيره من المطالب:

قال المحقق الخوئي ﷺ: «حجيةُ العام، بل كلِّ دليلٍ، متوقفة على أمور ثلاثة:

الأوّل: صدوره من المعصوم ﷺ.

الثاني: إثبات أنّ ظاهره مرادٌ للمتكلم؛ لاحتمال أن يكون مراده خلاف الظاهر.

الثالث: إثبات الإرادة الجدية؛ وأنّه في مقام بيان الحكم جدّاً؛ لاحتمال أن يكون ظاهرُه مراداً بالإرادة الاستعمالية فقط دون الارادة الجدية؛ لكونه في مقام الامتحان، أو التقية مثلًا.

والمتكفلُ للأمر الأوّل هو البحث عن حجية الخبر، وقد ثبتت حجية خبر العادل، أو الثقة، على اختلاف المباني بالتعبُّد الشرعي، على ما هو مذكور في ذلك البحث.

والأمران الآخران ثابتان ببناء العقلاء؛ فمن تكلم بكلام، ثمّ اعتذر بأن ظاهره لم يكن مرادي ـ مع عدم نصب قرينةٍ على الخلاف ـ أو اعتذرَ بأنّي لم أُردْ ظاهرَه بالإرادة الجدية، وإنّما قلتُه امتحاناً مثلًا، لا يُقبل منه هذا الاعتذار.

وبالجملة: لاينبغي الإشكال في حجية الظهور من حيثُ الإرادةُ

الاستعماليةُ، ومن حيثُ الإرادةُ الجديةُ؛ ببناء العقلاء.

ويعبّر عن الأوّل بأصالة الحقيقة، وعن الثاني بأصالة الجهة، أو أصالة الجد، ومن المعلوم أنّ بناء العقلاء على العمل بالظواهر إنّما هو في مقام الشك في المراد الاستعمالي أو المراد الجدي؛ إذ لم يتحقق بناء منهم على العمل بالظواهر مع العلم بأنّ مراد المتكلم خلاف الظاهر، أو مع العلم بأنّه في مقام الامتحان، أو التقية، وليست له إرادة جدية، فلا يمكن الأخذ بالظهور مع قيام القرينة القطعية على الخلاف من الجهة الأولى، أو الجهة الثانية، بلا فرق بين كون القرينة متصلة في الكلام، أو منفصلة عنه».[(١)]

١ـ ما مراد المحقق الخوئي بالإرادة الاستعمالية، والإرادة الجدية؟ وما مقابلهما في كلمات المصنف في هذه الحلقة؟

٢ـ ما الدليل الذي ذكره المحقق الخوئي على حجية الظهور؟

٣ـ ما موقف المحقق الخوئي بالنسبة الى تأثير القرينة المتصلة؟

٤ـ تأمل كلام السيد الخوئي ﷺ، وحاول أن تقتنص المراحل التي مر بها كلامه على خلاصته.

٥ـ أي أسلوب من أسلوبي السيدين تفضل في عرض المطالب وتسلسلها بالنسبة الى ما نحن فيه من بحث؟ لماذا؟

لا تستعجل، فلربما تقول بعدم الفرق بينهما من هذه الجهة.

سادسا: خلاصة البحث

١ـ تناول المصنف ﷺ في هذا البحث مسألة تحديد موضوع حجية الظهور، فبيّن ـ أولاـ بعضَ المعلومات السابقة التي تعتبر مباحث

(١)مصباح الاصول (تقريرا لأحباث السيد الخوئي الأصولية)، ج٢، ص٤٢٢ ـ ٤٢٣.

تمهيدية مهمة في تمامية البحث هنا، كالدلالتين: التصورية، والتصديقية، ومعنى الظهور على مستوى كل منهما، وأن ظاهر كل كلام هو التطابق بين هذين الظهورين.

٢ـ ثم تطرق إلى دعوى أنَّ موضوع الحجية هو الظهور التصديقي، مقيما على ذلك دليلا، ملخّصه: إن الحجية معناها: إثبات مراد المتكلم وقصده بظهور الكلام، ومن الواضح أن ما يقوم بذلك هو الظهور التصديقي لا التصوري، وإن كان هو ـ الظهور التصوري ـ الأداة التي تعيّن لنا عادة الظهور التصديقي.

٣ـ ثم انتقلنا إلى نتيجة هذا البحث، وآثاره، فقلنا: إن القرينة المتصلة ـ سواء أكانت متيقَّنة أم محتملة ـ تمنع عن الأخذ بالظهور التصديقي للكلام؛ إذ في الحالة الأولى لا ظهور كذلك قطعا، وفي الثانية نشكُّ في وجود ظهور تصديقي مطابق للتصوري، الأمر الذي يمنع من الأخذ بالظهور الذي كان من المترقَّب حصولُه لولا القرينة.

سابعا: إختبارات

أ. إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ ما معنى الظهور على مستوى الدلالة التصوريّة، وعلى مستوى الدلالة التصديقية؟

٢ـ ما معنى (الحجية) في قولنا: «حجية الظهور»؟

٣ـ ما هو موضوع حجية الظهور عند المصنف ﵀؟ وما الدليل الذي أقامه على ذلك؟

٤ـ إذا احتملنا وجود قرينة متصلة ذُهل عنها السامع، فهل يمكن الأخذ بالظهور التصديقي حينئذ أيضا؟ ما الدليل على ذلك؟

٥ـ ما معنى قولهم: «إن احتمال القرينة المتصلة كالقطع بها»؟

ب. إختبارات منظوميّة

١ـ الدلالة التصديقية التي ذكرها المصنف ﷺ في هذا البحث، هل هي الدلالة التصديقية الأولى، أم الثانية؟ أم هي أمر آخر غيرهما؟ وضّح ذلك.

٢ـ كيف صح للمصنف ﷺ أن يقول: «وأما الدلالة التصورية، فلا تكشف عن شيء لكي تكون حجة في إثباته»، مع أنه اعترف بوجود ظهور على مستوى الدلالة التصورية؟

٣ـ ذكر المصنف ﷺ أنه مع الشك في وجود التطابق بين الظهور التصوري والتصديقي، فإنه لا يمكن البناء على حجية الظهور، ألا يمكن أن نقول بأن الأصل هو التطابق، ولا نخرج عن هذا الأصل إلا مع إحراز القرينة المتصلة؟ عزِّز إجابتك بالتوجيه.

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ الحلقة الأولى والثالثة للمصنف ﷺ.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص٢٧٠.

٣ـ مباحث الأصول (الحائري)، ج٢، ص١٦٤ وما بعدها.

٤ـ تهذيب الأصول، ج٢، ص٩٣ وما بعدها.

٥ـ مصباح الأصول (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الأصولية)، ج٢، ص٤٢٢ ـ ٤٢٣.

البحث رقم (٨٤)

حجية الظهور (٣)

ظواهرُ الكتاب الكريم (١)

أولا: حدود البحث

من قوله: «ظواهرُ الكتاب الكريم» ص١٨٤.

إلى قوله: «الدليلُ الثاني: الرواياتُ الناهيةُ عن الرُّجوع ...» ص ١٨٦.

ثانيا: المدخل

بعد أن ثبتت حجية الظهور بالدليل، وحددنا موضوع الحجية، وأنّه التصديقي، تصل النوبة إلى تحديد سعة، ومساحة، ومصاديق نفس هذا الظهور الذي ثبتت حجيته؛ فهل يشمل كل ظهور؟ أم أنّه ليس كذلك؟

وعلى هذا، فيصح أن نعنون بحثنا هذا بعنوان: «التفصيلات في حجية الظهور»؛ إذ ذهب جماعة من العلماء ـ بعض علمائنا الأخباريين ـ إلى استثناء ظواهر القرآن الكريم من الحجية، وقالوا بعدم جواز العمل إلا بآيات هي نَصٌّ في المعنى، أو مفسَّرة تفسيرا محددا من المعصوم عليه السلام.

سنذكر في هذا البحث وما يليه مجموعة من الأدلّة التي تمسك بها هؤلاء لما يدعون، ثم نقف عند كل دليل من هذه الأدلّة؛ لنمحّصه، ليتبيّن عدم تمامية تلك الأدلّة جميعا، لتكون النتيجة حجية ظواهر القرآن أيضا، بلا أي فرق بينها وبين غيرها.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

قد يستدلّ على ما تقدم ادعاؤه في المدخل؛ من عدم حجية الظواهر القرآنية، بمجموعة من الأدلة، وهي:

الدليل الأوّل: الكتاب الكريم

وهو قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ

هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ...﴾ الآية.[١]

تقريب الاستدلال بالآية المباركة

تدل الآية المباركة المتقدمة على النهي عن اتّباع (المتشابه)، وكلّ ما لا يكون نصّاً، فهو متشابه؛ لتشابه محتملاته في علاقتها باللفظ، سواء أكان اللفظ مع أحدها أقوى علاقةً، أم لا.

جواب الاستدلال بالآية المباركة

والجواب على الاستدلال المتقدم بالآية المباركة من وجوه:

الأوّل: أنّ (اللفظ الظاهر) ليس من المتشابه؛ إذ لا تشابه ولا تكافؤ بين معانيه في درجة علاقتها باللفظ كما قلنا؛ فإنه ليس (مُجملا) لكي يكون كذلك، بل المعنى الظاهر متميّز في درجة علاقته، وعليه، فالمتشابه يختصّ بالمُجمل، فالآية المباركة أجنبية عما نحن فيه.

الثاني: لو سلّمنا أنّ (الظاهر) من (المتشابَه)، فلا نسلّم أنّ الآية الكريمة تنهى عن العمل بالمتشابه مجرّدا، وبأيةِ حالة كان هذا العمل، وإنّما هي في سياق ذمّ من يتخذ طريقة خاطئة ومنهجا خاطئا في العمل بالآيات الكريمة؛ بأن يلتقط المتشابهات فيركّز عليها بصورة منفصلة عن المحكمات، أي: بدون أن يأخذ المحكمات بعين الاعتبار في تشخيص المراد النهائي من تلك المتشابهات، مع أن المحكمات تعتبر قرائن ومبيِّنات للمعنى المتشابه؛ وذلك ابتغاء الفتنة، وهذا ممّا لا إشكال في عدم جوازه حتّى بالنسبة إلى ظواهر الكتاب.

---

(١)آل عمران: ٧.

وعلى هذا، فمساق الآية مساق قول القائل: «إنّ عدوّي يحاول أن يبرز النقاط الموهمة من سلوكي، ويفصلها عن ملابساتها وقرائنها التي توضّح سلوكي النهائي العامّ، ومواقفي النهائية من الأمور».

وهذا ما لا يقع في ما نحن فيه من العمل بالظاهر وحجيته، بل لا علاقة له أبدا بذلك؛ إذ لا يُعمل بالظواهر إلا بعد مدارسة النصوص، والمحكمات، التي يُحتمل قرينيّتها؛ لفهم المقصود من تلك الظواهر.

وبعبارة أخرى: الآية لا تدلّ على أكثر من عدم جواز الاقتصار على العمل بالمتشابهات؛ ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله، وقطع صلتها بالمحكمات، رغم أنّها أمّ الكتاب، كما كان ذلك عمل المشاغبين في صدر الإسلام، ولا زال عملهم إلى يومنا هذا.

وعلى هذا، فليس الذم في هذه الآية متوجها الى اتباع المتشابهات في ضوء المحكمات، وعلى هديها، ومع الاعتراف بأنّها أمّ الكتاب، ومن دون قطع الصلة بين المتشابهات والمحكمات.

ومن الواضح عدم جواز العمل بالمتشابهات حتى مع فرض شمولها للظواهر لا على ضوء المحكمات والنصوص. فالعمل بالظواهر يجب أن يكون بعد دراسة جميع ما يحتمل دخله في تحديد المراد النهائي من الكلام، وخاصة النصوص والمحكمات التي يحتمل قرينيّتها لفهم المقصود من تلك الظواهر؛ فالذمّ لمثل هذه الطريقة التبعيضيّة، لا يدلّ بوجه من الوجوه على ذمّ اتباع المتشابه المقرون باتباع المحكم، وعلى ضوئه.

الثالث: ما قد يقال من أنّ الآية ليست نصّاً في الشمول لظاهر الكتاب، وإنّما هي ظاهرة على أكثر تقدير في الشمول، وهذا الظهور يشمله النهي

نفسه، فيلزم من حجيّة ظاهر الآية في إثبات الردع عن العمل بظواهر الكتاب الكريم نفي هذه الحجيّة، وما يلزم من حجيته عدم حجيته، لا يصح عقلا التمسك به رادعا كما هو واضح، وقد تقدم أمثاله في دعاوى رادعية الآيات أو الروايات عن العمل بالظن المستفاد من خبر الواحد.

رابعا: متن المادة البحثية

ظواهر الكتاب الكريم

ذهب جماعةٌ من العلماء[1] إلى استثناء ظواهر الكتابِ الكريم مِن الحجّية، وقالوا بأنّه لا يجوزُ العملُ فيما يتعلّقُ بالقرآن العزيز، إلّا بما كان نصّاً في المعنى، أو مفسَّراً تفسيراً محدَّداً من قِبل النبيِّ ﷺ، أو المعصومين من آلِه عليهم الصلاة والسلام.

وقد يُستدَلُّ على ذلك بما يلي:

الدليلُ الأوّلُ: قولُه تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَ أُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ....﴾.[2]

فإنّه يدلُّ على النهيِ عن اتِّباع المتشابه، وكلُّ ما لا يكونُ نصّاً، فهو متشابهٌ؛ لتشابُهِ محتملاتِه في علاقتِها باللفظِ، سواءٌ كان اللفظُ مع أحدِها أقوى علاقةً أولا.

والجوابُ من وجوهٍ:

الأوّلُ: أنّ اللفظَ الظاهرَ ليس من المتشابه؛ إذ لا تشابهَ ولا تكافؤَ بين معانيهِ في درجةِ علاقتِها باللفظ، بل المعنى الظاهرُ متميِّزٌ في درجةِ

---

(١)وهم من الأخباريين.

(٢)آل عمران: ٧.

علاقتِه، وعليه، فالمتشابهُ يختصُّ بالمجمل.

الثاني: لو سلَّمنا أنّ الظاهرَ من المتشابه، فلا نسلِّمُ أنّ الآيةَ الكريمةَ تنهى عن مجرّدِ[1] العمل بالمتشابه، وإنّما هي في سياق ذمٍّ من يلتقطُ المتشابهات، فيركِّزُ عليها بصورةٍ منفصلةٍ عن المحكمات؛ ابتغاء الفتنة، وهذا ممّا لا إشكالَ في عدم جوازِه حتى بالنسبة إلى ظواهر الكتاب.

فمساقُ الآيةِ مساقُ قولِ القائل: إنّ عدوّي يحاولُ أنْ يُبرزَ النقاطَ الموهِمةَ من سلوكي، ويفصلَها عن ملابساتِها التي توضحُ سلوكيَ العامّ.

الثالثُ: ما قد يقالُ: من أنّ الآيةَ ليست نصّاً في الشمول لظاهرِ الكتاب، وإنّما هي ظاهرةٌ ـ على أكثر تقديرٍ ـ في الشمول، وهذا الظهورُ يشملُه النهيُ نفسُه، فيلزمُ من حجّية ظاهرِ الآيةِ في إثبات الردع عن العمل بظواهر الكتابِ الكريم، نفيُ هذه الحجّية.

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأول

لاحظ العبارة التالية، وشخص ما جاء منها في بحث اليوم، وحاول أن تشخص ـ أيضا ـ الاختلاف في بعض المصطلحات الواردة فيها.

قال المحقق الخوئي ﷺ في دراساته، في مقام ردّ الاستدلال بالآية الشريفة على عدم حجية ظواهر الكتاب: «وأما ورود المنع عن اتباع المتشابه في الكتاب، فهو أجنبيٌّ عن محل الكلام؛ لأن المتشابه هو اللفظ المحتمل لمعنيين في عرض واحد؛ بحيث يكون كل منهما عِدْلا للآخر، وأين ذلك من اللفظ البارز في معناه؟!

(١)أي: محض.

على أنّا لو سلَّمنا إجمالَ المتشابه، فالروايات الآمرة بعرض الأخبار على الكتاب وطرح ما خالفه مبيِّنةٌ لإجماله، ويظهر منها أن المراد من المتشابه في الآية هو المُجمل دون ما له ظاهر؛ فإنه الذي ربما يكون الخبر مخالفا له، فلا يُعتني به، وأما الصريح، فلا توجد رواية مخالفة له ليكون موردا للطرح».[(١)]

التطبيق الثاني

عندما نقول: إن القرآن له ظاهر، وظاهره حجة، فليس معنى هذا: أنه الذي يجب الأخذ به في كل الحالات، بل يكون شأنه ـ حينئذ ـ شأن سائر الظهورات، يجب الأخذ بها، وترتيب الأثر عليها، ما لم يكن هناك قرينة صارفة لها عن هذا الظهور، وإلاّ، وجب الأخذ بالقرينة، وحمل القرآن عليها، ولهذا نحمل قوله تعالى: ﴿وَإذا قُرِئَ القرآن فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ على الإستحباب، مع أن الظاهر الأولي لفعل الأمرـ كما قلنا ـ الوجوب، وما ذلك إلاّ لوجود الروايات القائلة بعدم الوجوب، والتي تعتبر قرينة منفصلة على المراد النهائي من القرآن، فانتبه.

سادسا: خلاصة البحث

١ـ بعد أن ثبت بالدليل حجية الظواهر، تناولنا في هذا البحث ما ذهب إليه بعض العلماء؛ من استثناء ظواهر القرآن من هذه الحجية؛ متمسكين بالقرآن، والسنة، وغيرهما.

٢ـ استدل على استثناء ظواهر القرآن من الحجية بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ

---

(١)دراسات في علم الأصول، ج٢، ص٩٦.

وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إلا أُولُو الْألباب﴾؛ فإن غير النص ـ ومنه الظهور ـ متشابهٌ نُهينا عن اتّباعه.

٣ـ وقد أجاب المصنف ﷺ على ذلك بوجوه:

الأول: إن الظاهر ليس من المتشابه، فلا تشمله الآية الشريفة.

الثاني: ولو سلَّمنا أنَّ الظاهر من المتشابه، فالآية أجنبية عمّا نحن فيه؛ فإنَّها واردة في سياق ذمّ من يعمل بالمتشابهة بدون الرجوع إلى القرائن.

الثالث: إنَّه يلزم من حجية الآية عدم حجيتها؛ فإنها نفسها ظهور.

سابعا: إختبارات

أ. إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ قرّب الاستدلال بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ. . .﴾ الآية، على عدم حجية ظواهر القرآن.

٢ـ ما هو الدليل على عدم كون الظاهر من المتشابه؟

٣ـ كيف يكون قول المصنف التالي دفعا للاستدلال بالآية الشريفة على عدم حجية ظواهر القرآن: «فمساق الآية مساق قول القائل: إن عدوّي. . .»؟

٤ـ لماذا لم تكن الآية الكريمة المستدل بها على عدم حجية ظواهر القرآن الكريم نصا في الشمول لظاهر الكتاب؟

٥ـ إشرح قوله ﷺ: «وهذا الظهورُ يشملُه النهيُ نفسُه، فيلزمُ من حجّية ظاهر الآيةِ في إثبات الردع عن العمل بظواهر الكتابِ الكريم، نفيُ هذه الحجّية».

ب. إختبارات منظوميّة

١ـ عندما يدعي بعض الأخباريين عدم حجية ظواهر الكتاب، فهل

يدَّعون عدمَ شمول الحجية من الأول لأدلّة حجية الظهور، أم إنهم يعترفون بذلك، ولكنهم يدَّعون وجود المخصص لها؟

٢ـ ما هو المرجع في كون لفظ مّا متشابها، أو غير متشابه؟ ما الدليل على ذلك؟

٣ـ لماذا اعتمد الشارعُ المتشابهات، وذكرها في جملة من آياته؟ أَلَم يكن من الأفضل ترك ذلك في كتاب يُعتبر مرجعا للأحكام كالقرآن؟

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ الحلقة الثالثة للمصنف ﷺ.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص٢٧٦ وما بعدها.

٣ـ دراسات في علم الأصول، ج٢، ص٩٦.

٤ـ وكذا راجع كتاب: موسوعة أصول الفقه المقارن، الجزء الأول، إعداد: مركز التحقيقات والدراسات العلمية التابع للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، الناشر: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية ـ المعاونية الثقافية، مركز التحقيقات والدراسات العلمية، الطبعة: الأولى ـ ١٤٣٠هـ ق/٢٠٠٩م، فيها بحث بعنوان (أخباري)، يتناول الحركة الأخبارية وعقائدها بالتفصيل، للمؤلف.

البحث رقم (٨٥)

حجية الظهور (٤)

ظواهرُ الكتاب الكريم (٢)

أولا: حدود البحث

من قوله: «الدليل الثاني: الرواياتُ الناهية عن الرجوع ...» ص١٨٦.

إلى قوله: «الطائفة الثالثة: ما دلَّ من الروايات ...» ص١٨٧.

ثانيا: المدخل

لازال كلامنا في الأدلّة التي تمسك بها بعض العلماء في الذهاب إلى عدم حجية ظواهر القرآن الكريم، وقد ذكرنا في البحث السابق الكتابَ، ونتكلم اليوم في الروايات الناهية عن الرجوع إلى ظواهر القرآن الكريم، التي يمكن تصنيفها إلى ثلاث طوائف، نتناول اليوم الطائفتين: الأولى والثانية منها، ونردّ الاستدلال بهما.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

وأمّا الدليل الثاني على ما ادعاه بعض العلماء من عدم حجية ظواهر القرآن الكريم، فهو الروايات الناهية عن الرجوع إلى ظواهر القرآن الكريم.

الروايات المدعى دلالتها في المقام ثلاث طوائف

ويمكن تصنيف الروايات المدعى دلالتها في المقام الى ثلاث طوائف، نقرب الإستدلال بكل واحدة من هذه الطوائف، ثم نشخص الموقف الفني من الاستدلال بها:

الطائفة الأولى: غير المعصوم لا يفهم القرآن

أمّا الطائفة الأولى، فهي ما دلّ من الروايات على أنّ القرآن الكريم

مبهمٌ، وغامض، قد استهدف المولى إغماضَه وإبهامَه؛ لأجل تأكيد حاجة الناس إلى الحجّة، وأنّه لا يعرفه إلّا من خوطب به، وأنّ غير المعصوم لا يصل إلى مستوى فهمه.

ما يرد على الاستدلال بهذه الطائفة

وهذه الطائفة يرد عليها:

١ـ أنّ رواياتها جميعاً ضعيفة السند، بل قد يحصل الاطمئنان بكذبها؛ لثلاثة أمور:

أ ـ ضعف الرواة

من قبيل: سعد بن طريف، الذي قال عنه النجاشي في رجاله: «سعد بن طريف الحنظلي. مولاهم، الإسكاف، كوفي، يَعْرِفُ، ويُنكر».[١]

ب ـ كون الرواة في الغالب من ذوي الاتّجاهات الباطنيّة المنحرفة على ما يظهر من تراجمهم.

والمقصود بالاتجّاهات الباطنيّة المنحرفة: ما يرى من ظاهرة إبعاد الناس عن ظاهر الشرع، وادّعاء أمور باطنيّة بعيدة عن ظواهر الشريعة.

وعلى سبيل المثال: من هؤلاء: سعد بن طريف المتقدم الذكر؛ فقد روى الرّواية الغريبة التي فيها: أنّ «الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، ولذكر الله أكبر، فالنهي كلام، والفحشاء والمنكر رجال، ونحن ذكر الله، ونحن أكبر».[٢]

ج ـ الالتفات إلى أنّ إسقاط ظواهر الكتاب الكريم عن الحجّيّة أمر

---

(١)رجال النجاشي، ج١، ص١٧٨.

(٢)أصول الكافي، ج٢، كتاب فضل القرآن، ح١.

في غاية الأهمّيّة، فلو كان الأئمّة بصدد بيانه، لَما أمكن ـ عادةً ـ افتراض اختصاص هؤلاء الرواة الضعاف بالاطّلاع على ذلك والإخبار عنه دون فقهاء أصحاب الأئمّة، الذين عليهم المعوّل، وإليهم تفزع الشيعة في الفتوى والاستنباط بأمر الأئمّة عليهم السلام وإرجاعهم.

٢ـ أنّ هذه الروايات معارضة للكتاب الكريم، الدالّ على أنّه نزل تبياناً لكلّ شيء، وهدىً، وبلاغاً، والمخالف للكتاب من أخبار الآحاد لا يشمله دليل حجّيّة خبر الواحد، كما أشرنا سابقاً.

الطائفة الثانية: ما دلّ على عدم جواز الاستقلال في فهم القرآن عن الحجّة

وهي طائفة من الروايات تدل على عدم جواز الاستقلال في فهم القرآن عن الحجّة، ما يعني: إن مجرد كون القرآن ظاهرا لا يجوز العمل به، وإنما يجوز العمل بما كان بتدخل الحجة والمعصوم.

وهذه الطائفة لا تدلّ على عدم جواز العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص في كلمات الأئمّة، وعدم الظفر بقرينة على خلاف الظاهر؛ لأنّ هذا النحو من العمل ليس استقلالًا عن الحجّة في مقام فهم القرآن الكريم.

رابعا: متن المادة البحثية

الدليلُ الثاني: الرواياتُ الناهيةُ عن الرجوع إلى ظواهر القرآنِ الكريم، ويمكنُ تصنيفُها إلى ثلاثِ طوائف:

الطائفةُ الأولى: ما دلَّ من الروايات على أنّ القرآنَ الكريمَ مبهمٌ وغامضٌ قد استهدفَ[1] المولى إغماضَه وإبهامَه؛ لأجل تأكيدِ حاجةِ الناس إلى الحجّة، وأنّه لا يعرفُه إلّا من خُوطبَ به، وأنّ غيرَ المعصوم لا يصلُ إلى مستوى فهمه.

---

(١)أي: تعمد.

وهذه الطائفةُ يردُ عليها:

أوّلًا: أنّ رواياتِها جميعاً ضعيفةُ السند، بل قد يحصلُ الاطمئنانُ بكذبها؛ نتيجةً لضعفِ رواتِها، وكونهم في الغالب من ذوي الاتجاهاتِ الباطِنيةِ المنحرفةِ؛ على ما يظهرُ من تراجمِهم، مع الالتفاتِ إلى أنّ إسقاطَ ظواهرِ الكتابِ الكريم عن الحجّيةِ أمرٌ في غايةِ الأهمّية. فلو كان الأئمّةُ بصددِ بيانه، لما أمكنَ ـ عادةً ـ افتراضُ اختصاصِ هؤلاء الضعافِ بالاطّلاع على ذلك والإخبارِ عنه، دون فقهاءِ أصحابِ الأئمّةِ الذين عليهمُ المعوّلُ، وإليهم تفزعُ الشيعةُ في الفتوى والاستنباطِ بأمر الأئمّةِ وإرجاعهم.

وثانياً: أنّ هذه الرواياتِ معارضةٌ للكتاب الكريم، الدالِّ على أنّه نزلَ تبياناً لكلّ شيءٍ وهدىً وبلاغاً، والمخالفُ للكتابِ مِن أخبارِ الآحادِ لا يشملُه دليلُ حجّيةِ خبرِ الواحدِ كما أشرنا سابقاً.

الطائفةُ الثانيةُ: ما دلَّ من الرواياتِ على عدم جوازِ الاستقلالِ في فهم القرآنِ عن الحجّة.[1]

وهذه لا تدلُّ على عدم جوازِ العمل بظاهر الكتاب بعدَ الفحصِ في كلمات الأئمّةِ وعدم الظفر بقرينةٍ على خلاف الظاهر؛ لأنّ هذا النحوَ من العمل ليس استقلالًا عن الحجّة في مقام فهم القرآنِ الكريم.

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأول

تأمل الروايات التالية، وحاول أن تصنفها إلى الصنفين: الأول والثاني،

(١)تجد جميع هذه الروايات في وسائل الشيعة، كتاب القضاء والشهادات، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي. وسيأتي بعضها في التطبيقات.

اللذين ذكرهما المصنف في ما نحن فيه، وكذا يمكنك أن تحاول ردها من حيث الدلالة:

١ـ عن عدة من أصحابنا عن. . . عن زيد الشحام، قال: «دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر عليه السلام، فقال: ياقتادة. . . . بلغني أنك تفسر القرآن؟ فقال له قتادة: نعم، فقال: فإن فسرت القرآن بعلم، فأنت أنت...، ويحك ياقتادة! إن كنت إنّما فسرت القرآن من تلقاء نفسك، فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسرته من الرجال، فقد هلكت وأهلكت، ويحك ياقتادة! إنّما يعرف القرآن من خوطب به».[1]

٢ـ . . عن المُعَلى بن خنيس، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام في رسالة:. . . وإنّما القرآن أمثال لقوم يعلمون دون غيرهم، ولقوم يتلونه حق تلاوته، وهم الّذين يؤمنون به، ويعرفونه، وأما غيرهم، فما أشد إشكاله عليهم، وأبعده من مذاهب قلوبهم، ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنه ليس شيء أبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن، وبذلك تحيَّر الخلائقُ أجمعون إلاّ من شاء الله، وإنّما أراد الله بتعميته في ذلك أن ينتهوا إلى بابه وصراطه، وأن يعبدوه، وينتهوا في قوله إلى طاعة القوّام بكتابه، والناطقين عن أمره، وأن يستنبطوا ما احتاجوا إليه من ذلك عنهم، لا عن أنفسهم. . .».

٣ـ وعنه، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن؛ إن الآية ينزل أولها في شيء، وأوسطها في شيء، وآخرها في شيء».

---

(١)تجد جميع هذه الروايات في وسائل الشيعة، كتاب القضاء والشهادات، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي.

٤ـ فرات بن ابراهيم في تفسيره. . . عن أبي جعفر عليه السلام. . . قال: «وأما قوله: ﴿وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾، فإنّما على الناس أن يقرؤوا القرآن كما أنزل، فإذا احتاجوا إلى تفسيره، فالاهتداء بنا، وإلينا. . .».

التطبيق الثاني

تأمل النص التالي، وحاول أن تحدد علاقته وارتباطه بدرسنا:

قال السيد الخوئي قدس سره في مصباح الأصول: «وأما حجية ظواهر الكتاب، فمنعها الأخباريون، وما ذكروه في وجه المنع، يرجع تارة إلى منع الصغرى، أي: إنعقاد الظهور، وأخرى إلى منع الكبرى، أي: حجية الظهور.

أما منع الصغرى، فقد استدل له بوجوه:

الأول: إن ألفاظ القرآن من قبيل الرموز، كفواتح السور، التي هي كنايات عن أشياء لا يعرفها إلاّ النبي وأوصياؤه المعصومون عليهم السلام... .

الثاني: إن القرآن مشتمل على معان غامضة، ومضامين شامخة؛ فإنه مع صغر حجمه مشتمل على علم ما كان وما يكون على نحو لا يصل إليه فكرُ البشر، إلاّ الراسخون في العلم، وهم الأئمة المعصومون عليهم السلام... .

وفيه: إن كلامنا في ظواهره، التي يعرفها أهل اللسان، لا في بواطنه، التي لا يعرفها إلاّ من خوطب به، واشتماله على مضامين عالية، لا ينافي ظهوره».[1]

سادسا: خلاصة البحث

١ـ بعد أن رددنا ما استُدل به من الكتاب على عدم حجية ظواهر القرآن الكريم، شرعنا في هذا البحث بذكر الروايات المستدل بها على

---

(١)مصباح الأصول، ج٢، ص١٢٢ـ١٢٣.

ذلك، فذكرنا طائفتين من الطوائف الثلاث من هذه الروايات، ثم ذكرنا ردَّ كل واحدة منهما.

٢ـ أما الطائفة الأولى، فهي: ما دل على استهداف الشارع للإبهام والاغماض لآيات القرآن؛ لكي يتأكد حاجة الناس إلى الرجوع إلى المعصوم ﷺ، وقد رد المصنف هذه الروايات بثلاثة ردود:

الأول: إنها كلها ضعيفة سندا.

الثاني: قد يحصل الإطمئنان بكذبها.

الثالث: إنها ساقطة؛ بمعارضتها للقرآن الكريم نفسه.

٣ـ وأما الطائفة الثانية، فإنها ما دل على عدم جواز الاستقلال في فهم القرآن عن المعصوم، وهي مردودة بأن العامل بظاهر القرآن بعد الفحص وعدم الظفر بقرينة على خلاف هذا الظاهر، لا يعتبر مستقلا في الفهم.

سابعا: إختبارات

أ. إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ ما هي الطائفة الأولى من الروايات الناهية عن الرجوع إلى ظواهر القرآن؟

٢ـ ذكر المصنف قدس سره أنّه قد يحصل الإطمئنان بكذب الطائفة الأولى من الروايات الناهية عن الرجوع إلى ظواهر القرآن، ما مناشئ هذا الإطمئنان؟

٣ـ ما المقصود بالاتجاهات الباطنية المنحرفة؟

٤ـ ما هي الطائفة الثانية من الروايات الناهية عن الرجوع إلى ظواهر القرآن؟

٥ـ ما الذي يرد على الطائفة الثانية من الروايات الناهية عن الرجوع

إلى ظواهر القرآن؟

ب. إختبارات منظوميّة

١ـ هل أن ما ادّعي في الروايات من الطائفة الأولى صحيح في نفسه؟ وبعبارة أخرى: هل يعتبر إبهام القرآن عن عمد لكي يتأكد حاجة الناس إلى المعصوم أمرا عقلائيا؟ لماذا؟

٢ـ وضِّح كيفَ تكون الطائفة الأولى من الروايات في المقام معارضةً للكتاب بحيث تسقط بالمعارضة؟

٣ـ ما رأيك في ما ادّعاه المصنف ﰉ في ردّ الطائفة الثانية، من أن العمل بالظاهر بعد عدم الظفر بقرينة على خلافه من المعصوم، لا يعتبر استقلالا في فهم القرآن عن المعصوم؟ تأمل في طريق الجواب أولا، ثم أذكره.

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ مباحث الأصول (الحائري)، ج٢، ص٢٢٨وما بعدها.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص٢٨٤وما بعدها.

٣ـ مصباح الأصول، ج٢، ص١٢٢ـ١٢٣.

٤ـ تهذيب الأصول، ج٢، ص٩٦.

٥ـ وسائل الشيعة، كتاب القضاء والشهادات، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي.

البحث رقم (٨٦)

حجية الظهور (٥)

ظواهرُ الكتاب الكريم (٣)

أولا: حدود البحث

من قوله: «الطائفةُ الثالثةُ: ما دل من الروايات ...» ص١٨٧.

إلى قوله: «وممّا يُدفع به الاستدلالُ بالرواياتِ المذكورةِ عُموما» ص١٨٨.

ثانيا: المدخل

كنا في مقام ذكر ما استدل به بعض العلماء الأخباريين على عدم حجية ظواهر القرآن، فذكرنا أولا الكتاب، ثم انتقلنا إلى الروايات، التي قلنا: إنها على طوائف ثلاث، إنتهينا من طائفتين منها، ووصل بنا الكلام إلى ثالثة هذه الطوائف، وهي: ما دل من الروايات على النهي عن تفسير القرآن بالرأي، وأن من فسر القرآن برأيه، فقد كفر.

وسنتناول في هذا البحث ما ذكره بعض علمائنا ردا لهذه الطائفة، مبيِّنين ضعف هذا الرد، ولكننا لن نقبل بالاستدلال مع هذا؛ إذ سنذكر ردّين خاصين مختلفين في هذا البحث، وردا عامّا يأتي في بحثنا التالي إن شاء الله تعالى.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

وأما الطائفة الثالثة من الروايات التي استُدل بها لعدم حجية الظهورات القرآنية، فهي الروايات الناهية عن تفسير القرآن بالرأي، من قبيل: قولهم عليهم السلام: «من فسّر القرآن برأيه، فقد كفر»[1].

---

(١)وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٢٠٣.

وعن الحسن بن عليّ العسكري عليه السلام في تفسيره ـ بعد كلام طويل في فضل القرآن ـ قال: «فأمّا من قال في القرآن برأيه، فإن اتّفق له مصادفةُ صواب، فقد جهل في أخذه عن غير أهله، وكان كمن سلك طريقاً مُسْبعا من غير حُفّاظ يحفظونه، فإن اتّفقت له السلامةُ، فهو لا يعدم من العقلاء الذمّ والتوبيخ، وإن اتّفق له افتراسُ السَّبع، فقد جمع إلى هلاكه سقوطَه عند الخيّرين الفاضلين، وعند العوام الجاهلين.

وإن أخطأ القائل في القرآن برأيه، فقد تبوَّأ مقعدَه من النار، وكان مَثَلُه مَثَلَ من ركب بحراً هائجاً بلا ملاّح، ولا سفينة صحيحة، لا يسمعُ بهلاكه أحدٌ إلاّ قال: هو أهلٌ لما لَحِقَه، ومستحقٌّ لما أصابه...».[١]

وعن أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: من فسّر القرآن برأيه، إن أصابَ، لم يوجَر، وإن أخطأً، خرّ أبعدَ من السماء».[٢]

ومن الواضح أن الاستدلال بهذه الطائفة موقوف على دعوى أنّ حمل اللّفظ على المعنى الظاهر منه هو تفسير بالرأي؛ أي: لابد أن يكون العمل بالظاهر (تفسيرا) أولا، و(بالرأي) ثانيا، ليكون مصداقا لما ورد في هذه الروايات.

رد الاستدلال بهذه الطائفة من الروايات

رد معروف غير تام

وقد حاول الأعلام ـ كما في الكفاية وغيرها ـ ردَّ الاستدلال بهذه الطائفة من الروايات، فذكروا في هذا المقام: إن التفسير ـ كما جاء في

---

(١)وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٢٠١ـ ٢٠٢.
(٢)وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٢٠٢.

كتبِ اللّغة ـ عبارة عن كشف القناع، ولا قناعَ في باب الظواهر حتى يُكشَف، فلا تفسير في المقام.

عدم تمامية الرد المتقدم

لكن الصحيح إنّ المقدار المتقدم من الجواب لا يكفي في المقام؛ إذ يكون تعيينُ الظهور في بعض الحالات من كَشف القناع، وإليك التفصيل:

قلنا: إن موضوع الحجية هو الظهور التصديقي، وإنه يتدخل في تعيينه الظهور التصوري وإن كان موضوعه هو الظهور التصديقي، وعليه، فتعيين الظهور التصديقي موضوعِ الحجيةِ لابدَّ فيه من تشخيص التصوريّ أولا، وحينها نقول:

إن لاحظنا الظهورات التصوّرية واللّغوية، فهي وإن كان في كثير من الموارد لا يصدق عليها كشف القناع؛ وذلك فيما لو فرض أنّ الوضع اللّغوي كان ثابتا ثبوتا عرفيا عامّا واضحا، ولكن، في بعض الموارد لا يكون الأمر كذلك؛ بل يكون الظهور مقنّعا يقع البحث والخلاف في المعنى الموضوع له، ويكون المعنى مقنّعا بمقنّعية نفس الظهور والوضع، ويكشف القناع بإعمال الصناعة؛ لإثبات أنّ هذا اللفظَ موضوعٌ للمعنى الفلانيّ.

هذا بالنسبة الى الظهورات التصورية، وهكذا الأمر بالنسبة الى الظهورات السياقيّة التصديقيّة، بل الأمر فيها أوضح بكثير؛ فبعض الظهورات السياقيّة ليس عليها قناع، وبعضها الآخر عليها قناع، وبحاجة إلى كشف القناع بالبحث، والفحص، والاستنباط، وإعمال الصناعة، من قبيل: ما يقوم به الفقيهُ والمفسِّرُ في تفسير قوله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ

مُحْكَماتٌ ... وَأُخَرُ مُتَشابِهاتٌ﴾؛ حيث يستخرج المرادَ بضَمّ بعض ظواهرها إلى بعض؛ لمعرفة ما يستفاد من المجموع من المعنى المناسب لتمام ظواهر الآية.

وعليه، فالجواب المتقدم ليس جوابا فنيّا في المقام؛ لأنّه لم يُلحظ فيه إلاّ الظواهرُ التي ليس عليها قناع، ولا يختلف في فهمها أحد، ولعلّ الأخباريين ـ أيضا ـ لا يقولون بعدم جواز العمل بمثل هذه الظواهر من القرآن.

جوابنا على الاستدلال بهذه الطائفة من الروايات

بعد ما تبيَّن من عدم تمامية الجواب المتقدم، فالمتعينُ أن نجيب على الاستدلال بهذه الطائفة من الروايات بما يلي:

١. عدم صدق التفسير بالرأي على الأخذ بالظاهر

وأما الردُّ الأولُ الذي نتبنّاه، فهو أن يُقال: إنّ كلمة (الرأي) كانت في المدارس الفقهيّة المعاصرة لعصر صدور النصوص من الأئمّة عليهم السلام عنواناً ومصطلحاً لذلك الاجتهاد المبنيّ على الظنّ والتخمين، متمثّلا في القياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وسدّ الذرائع، ونحو ذلك، ففي عصر الإمام الصادق عليه السلام انقسم الفقه الإسلاميّ إلى تيّارين، أحدهما يؤمن بمدلول كلمة (الرأي) هذا، وهو الذي عوّل عليه جملة من فقهاء المسلمين.

والآخر، هو الذي لم يبنِ على حجّيّة مثل هذه الأدلّة الظنّيّة والتخمينيّة، فأصبح عنوان (الرأي) عنواناً لهذا الطراز من الأمارات الظنّيّة الناقصة، وحينئذٍ: يكون المراد من قول المعصوم: «مَنْ فسّر القرآن برأيه، فقد هوى»، ونحو هذا اللسان: مَنْ فسره اعتمادا على هذه العناوين

الظنّيّة، من الاستحسان، والقياس، وأخواتهما، ممّا لا دخل له في إقامة الحجّة القطعيّة، أو تكوين حجّيّة الظواهر.

ومن الواضح أن ما نحن فيه من العمل بالظاهر ليس من التفسير بالرأي بالمعنى المرفوض المتقدم الذكر، وإنما هو اعتماد على قواعد عرفية عامة مقبولة بين الناس، وليس عملا بالرأي.

وعليه، فكلمة (الرأي) المأخوذة في هذه الروايات منصرفة الى هذا المعنى المرفوض، فالروايات أجنبية بالمرة عن العمل بالظواهر.

٢. عدم صلاحية إطلاق الروايات للردع عن السيرة

وأما الرد الثاني في المقام، فهو أن الروايات المذكورة في الاستدلال إنما تكون رادعة عن العمل بالسيرة على العمل بالظاهر ببركة الإطلاق، وهذا الاطلاق لا يصلح أن يكون رادعاً عن السيرة على العمل بالظواهر، سواء أريد بها السيرة العقلائيّة أم سيرة المتشرّعة، نظير ما تقدّم في بحث حجّيّة خبر الواحد.

أمّا الاولى، فلأنّ الردع يجب أن يتناسبَ حجماً ووضوحاً مع درجة استحكام السيرة، ومن الواضح أنَّ الاكتفاءَ بإطلاق هذه المجموعة من الروايات لا يصدق عليه ذلك، لا من حيث الكم، ولا من حيث الكيف.

وأما الثانية، فلأنّنا إذا ادّعينا أنّ سيرة المتشرّعة من أصحاب الأئمة كانت على العملِ بظواهر الكتاب ـ وإلّا لعُرف الخِلافُ عنهم ـ فنفسُ هذه السيرة تُثبتُ عدمَ صلاحيّة الإطلاق المذكور للردع، بل تكون هذه السيرة هي المقدمة على ذلك الإطلاق؛ إذ النسبة بينهما نسبة المطلق والمقيد، ومن الواضح أنَّ المقيّد مقدم على المطلق؛ إذ هو قرينة عرفية على تعيين المراد النهائي من المطلق.

رابعا: متن المادة البحثية

الطائفةُ الثالثةُ: ما دلَّ من الروايات على النهي عن تفسير القرآنِ بالرأي، وأنّ من فسَّرَ القرآنَ برأيِه فقد كفَر.

وقد أُجيبَ على الاستدلال بها[١]، بأنّ حملَ اللفظ على معناه الظاهر ليس تفسيراً؛ لأنّ التفسيرَ كشفُ القناع، ولا قناعَ على المعنى الظاهر.

وقد يقالُ: إنّ هذا الجوابَ لا ينطبقُ على بعض الحالات[٢] حينما يكونُ الدليلُ[٣] مشتملًا على ظواهرَ اقتضائيةٍ[٤] عديدةٍ متضاربة، على نحوٍ يحتاجُ تقديرُ الظهورِ الفعليِّ المتحصّل من مجموع تلك الظواهرِ بعدَ الموازنةِ والكسرِ والانكسارِ، إلى نظرٍ وإمعان، فيكونُ لوناً من كشفِ

(١)من قبل صاحب الكفاية وبعض من تأخر عنه. انظر: كفاية الأصول، ص٣٢٤.

(٢)من العمل بالظاهر.

(٣)الواحد.

(٤)أي: ظاهرة في معنى ما، ومن الواضح أن الظهور إنما هو ظهور اقتضائي، أي: يتوقف العمل به على إحراز عدم المانع عن العمل به، وهذا قد يكون لمعارضته بظهور اقتضائي آخر في بعض الأحيان.

وقد يمثّل لذلك بظهور الآية الكريمة : ﴿إِذَا نُودِي لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾؛ بتقريب: أنّ قوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ يقتضي بطبعه الظهور في الوجوب التعييني، وقوله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ يقتضي بطبعه الظهور في الأفضليّة، فهما ظهوران اقتضائيّان لا يمكن تقدير الظهور الفعلي المتحصّل منهما إلّا بنظر وإمعان.

وهكذا الأمر فيما لو تعدد الدليل على حكم ما، كعدة روايات مثلا يقتضي بعضها ظهورا مخالفا لظهور البعض الآخر.

القناع. [١]

ولهذا، نرى أنّ الفقهاءَ قد يختلفون في فهم دليلٍ، فيُفهَمُ بشكلٍ من فقيهٍ، ويأتي فقيهٌ آخرُ فيُبرِزُ نكتةً من داخل الدليلِ تعيِّنُ فهمَه بشكلٍ آخرَ على أساس ما تقتضيه تلك النكتةُ من ظهور.

فالأحسنُ[٢] الجوابُ:

أوّلًا: بأنّ كلمةَ (الرأي) منصرفةٌ ـ على ضوء ما نعرفُه من ملابسات عصر النصِّ[٣]، وظهورِ هذه الكلمةِ كمصطلحٍ وشعارٍ لاتجاهٍ فقهيٍّ واسع[٤]ـ إلى الحدس والاستحسان، فلا تشملُ الرأيَ المبنيَّ على قرينةٍ عرفيةٍ عامّة.

وثانياً: أنّ إطلاقَ الروايات المذكورةِ للظاهر[٥]لا يصلحُ أن يكونَ رادعاً عن السيرة على العمل بالظواهر، سواءٌ أُريدَ بها السيرةُ العقلائيةُ أو سيرةُ المتشرِّعة، نظيرَ ما تقدّمَ في بحثِ حجّيةِ خبرِ الواحد.

أمّا الأولى[٦]، فلأنّ الردعَ يجبُ أن يتناسبَ حجماً ووضوحاً مع درجة

---

(١)فيصدق التفسير.

(٢)بمعنى: فالمتعين؛ بعد ما تبين عدم تمامية الجواب السابق.

(٣)الذي صدرت فيه الروايات المستدل بهافي المقام.

(٤)يسمى بمدرسة الرأي، التي كان أبو حنيفة حامل لوائها، وإن كانت جذورها ترجع الى عمر على ما يتفق عليه أهل السنة. أنظر: مناهج الفقهاء في استنباط الأحكام، لمحمد عثمان شبير، ص١٢٢ـ ١٢٣.

(٥)أي: العمل بالظاهر.

(٦)العقلائية.

استحكام السيرة.[١]

وأمّا الثانيةُ[٢]، فلأنّنا إذا ادّعينا أنّ سيرةَ المتشرِّعةِ من أصحاب الأئمّةِ كانت على العملِ بظواهر الكتابِ ـ وإلّا لعُرف الخلافُ عنهم ـ فنفسُ هذه السيرةِ تُثبتُ عدمَ صلاحيةِ الإطلاقِ المذكور للردع[٣]، بل تكونُ مقيِّدةً له[٤].

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأول

تأمَّل الطائفةَ التاليةَ من الروايات، وحاول أن تستظهرَ منها ما ادّعاه المصنف ﷺ من انصراف «الرأي» في ذلك الوقت إلى العمل بالاجتهاد الشخصي، دون الرجوع إلى قريحة عرفية عامّة:

١ـ عن أبي عبدالله ﵇: «وكما أنه لم يكن لأحد من الناس مع محمد ﷺ أن يأخذ بهواه، ولا رأيه، ولا مقاييسه خلافا لأمر محمد ﷺ، كذلك لم يكن لأحد بعد محمد ﷺ أن يأخذ بهواه، ولا رأيه، ولا مقاييسه ...؛ فإنَّ أضلّ الناس عند الله من اتَّبَع هواه ورأيَه بغير هُدى من الله...».[٥]

٢ـ وعن علي بن ابراهيم...، عن جعفر بن محمد، عن أبيه: «إن عليا

---

(١)وإطلاقات الروايات محل الكلام لا تنفع في ذلك.

(٢)المتشرعية.

(٣)إذ كيف انعقدت هذه السيرة على الرغم من وجود الردع بإطلاق الروايات محل الكلام؟!

(٤)أي: لإطلاق الروايات.

(٥)وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٣٧ـ ٣٨.

عليه السلام قال: من نصب نفسه للقياس، لم يزل دهره في التباس، ومن دان الله بالرأي، لم يزل دهره في ارتماس». [١]

٣ـ عن أمير المؤمنين: ... إن المؤمن أخذ دينه عن ربّه، ولم يأخذه عن رأيه». [٢]

٤ـ عن حبيب، قال: قال لنا أبو عبدالله عليه السلام: ما أحد أحب اليّ منكم؛ إن الناس سلكوا سبلا شتى، منهم من أخذ بهواه، ومنهم من أخذ برأيه، وإنكم أخذتم بأمر له أصل». [٣]

التطبيق الثاني

إشرح العبارة التالية الواردة في كفاية الآخوند قدس سره، وحاول أن تنتقدها مستفيدا مما تعلمته: «ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجية ظاهر الكتاب ... وكل هذه الدعاوى فاسدة ...؛ بمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير؛ فإنه كشف القناع، ولا قناع للظاهر. . .». [٤]

التطبيق الثالث

قال المصنف في خارج بحثه الشريف في سياق الكلام عن الاستدلال بالطائفة الثالثة من الروايات محل الكلام: «والاستدلال بهذه الطائفة موقوف على دعوى أنّ حمل اللّفظ على المعنى الظاهر له هو تفسير بالرأي، ومن هنا استُشكل عليه: بأنّ حمل اللّفظ على المعنى الظاهر ليس تفسيراً؛ لأنّ التفسير معناه: كشف القناع ... .

---

(١)وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٤١.

(٢)وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٤٤ـ ٤٥.

(٣)وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٥٠.

(٤)كفاية الأصول، ص ٣٢٤ـ ٣٢٦.

وهذا جواب صحيح، لكن في مقابله شبهة، حاصلها: أنّ الظهور يقتنص أحياناً من التدبّر وإعمال الرأي ...؛ إذ ليس الظاهر دائماً يكون عفويّاً، بل قد يحتاج إلى إعمال عناية وألمعيّة... .

وجواب هذه الشبهة، هو أن يُقال: إنّ ذلك ليس تفسيراً بالرأي، وإن احتاج إلى إعمال عناية وتدبّر؛ وذلك لأنّ هذا الشخص بحسب الحقيقة، امتيازه على غيره في أنّه أدرك واستوعب بألمعيّته تلك القرائن والخصوصيّات السياقيّة والكلاميّة، والتي تعطي الكلام ظهوره في المعنى المعيّن، بحيث إنّه بعد هذا لو شرحها للعرف، لسلّموا بذلك الظهور في ذلك المعنى، وهذا ليس تفسيراً بالرأي؛ لأنّه حمل على الظاهر، لكن، إن هو التفت إلى مجموع عناصر الكلام، التي هي أيضاً لها دلالة، وغيره لم يلتفت إليها، أو فاته بعضها، ولكن لو ألقى ما التفت إليه منها إلى غيره، لسلّم بها.

أمّا لو أراد استخراج معنى الآية؛ بحيث لو شرح تمام خصوصيّات المطلب للناس، لأنكر العرف عليه هذا الفهم، فمثل هذا يكون تفسيراً بالرأي».[1]

تأمل العبارة المتقدمة، وحاول أن تجد محلها من بحث اليوم.

سادسا: خلاصة البحث

١ـ تعرّضنا في هذا البحث إلى الطائفة الثالثة من الروايات التي استدل بها على عدم حجية الظواهر، وهي: ما دلَّ على النهي عن تفسير القرآن بالرأي.

---

(١)بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، ج٩، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٤.

٢ـ فذكرنا ما أجاب به البعض على هذا الاستدلال؛ من أجنبية هذه الروايات عن محل الكلام، وهو العمل بالظاهر؛ فإنه ليس تفسيرا أصلا.

٣ـ إلا أن الصحيح عدم تمامية هذا الرد؛ فإنه أخص من المدعى؛ فإن الوصول إلى الظهور الفعلي للدليل يكون أحيانا (تفسيرا)؛ كما لو اشتمل على ظهورات اقتضائية متضاربة.

٤ـ فالأحسن الجواب بما يلي:

أولا: إن الروايات المذكورة أجنبية عما نحن فيه؛ فإن كلمة (الرأي) الواردة فيها لا تشمل العمل بالظاهر؛ لانصرافها إلى التفسير بالحدس والإستحسان.

ثانيا: إن إطلاق الروايات المذكورة للظاهر لو سلّمناه، لا يصلح أن يكون رادعا عن السيرة على العمل بالظواهر، سواء أكانت عقلائية أم متشرعية.

أما الأولى، فلعدم تناسب الردع بإطلاق هذه الروايات مع قوة هذه السيرة واستحكامها، وأما الثانية، فإنها بنفسها تُثبت عدم صلاحية الإطلاق المذكور للردع، فتكون مقيدة له.

سابعا: إختبارات

أ. إختبارات تعليمية تعلّمية

١ـ ما هي الطائفة الثالثة من الروايات التي استدل بها على عدم حجية ظواهر القرآن؟ وكيف يقرّب الاستدلال بها على المدعى؟

٢ـ بماذا علّق المصنف ﷺ على جواب بعض علمائنا على الاستدلال بالطائفة الثالثة من الروايات؟

٣ـ ما المقصود بما يلي:

ملابسات عصر النص، الحدس والإستحسان، قريحة عرفية عامة، الكسر والانكسار.

٤ـ كيف يمكنك أن توجه أن تكون سيرة المتشرعة مقيدة لإطلاقات الروايات محل البحث؟

٥ـ ما معنى: إن الردع بالروايات محل الكلام لا يتناسب حجما ووضوحا مع درجة استحكام السيرة؟

ب. إختبارات منظوميّة

١ـ ذكر المصنف قدّس سرّه ردّا على الجواب على الطائفة الثالثة من الروايات: أنه لا ينطبق على بعض الحالات، لماذا لا يكفي أن ينطبق الدليل على هذه الحالات؟ وماذا نسمي هكذا دليل؟

٢ـ هل يمكن أن نقول بأن ما أورده المصنف على الجواب غير صحيح؛ فان الكلام في الأخذ بالظاهر بعد تعيّنه، لا في طريق الوصول إليه، فالكلام في النتيجة لا في طريق الوصول إليها؟

٣ـ ما الدليل على أن الردع عن سيرة مّا يجب أن يتناسب حجما ووضوحا مع درجة استحكامها.

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ مباحث الأصول (الحائري)، ج٢، ص٢٣١وما بعدها.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص٢٨٦وما بعدها.

٣ـ بحوث في علم الأصول (عبد الساتر)، ج٩، ص ٣٦٢ـ ٣٦٤.

٣ـ كفاية الأصول، ص٣٢٤ وما بعدها.

٤ـ الوسائل، المبحث ٦من أبواب صفات القاضي.

البحث رقم (٨٧)

حجية الظهور (٦)

ظواهرُ الكتاب الكريم (٤)

أولا: حدود البحث

من قوله: «وممّا يُدفع به الاستدلالُ بالرواياتِ المذكورةِ...» ص١٨٨.

إلى قوله: «الدليلُ الثالثُ: ومردُّه الى إنكار الظُّهور» ص١٩٠.

ثانيا: المدخل

كنا نتحدث عمّا استدل به بعض علمائنا من الروايات على عدم حجية ظواهر الكتاب، وذكرنا أنها طوائف ثلاث، وقفنا عند كل طائفة منها، وذكرنا ما يرد على الاستدلال بها، إلا أن تلك الردود كانت ردودا خاصة تتناسب مع كل طائفة على حدة، وأما بحثنا اليوم، فيتكفل إبراز ردٍّ لا يختص بواحدة من هذه الطوائف، وإنّما هو عام شامل للجميع، وهو عبارة عن إبراز روايات مختلفة، وبألسنة متنوعة، يستفاد منها حجية العمل بالظواهر القرآنية، فتكون معارضة لتلك الروايات، وحينئذ، فإما أن تقدم عليها فيثبت حجية الظواهر القرآنية، وإما أن تتساقط الروايات من الطرفين ليثبت أيضا حجية ظواهر القرآن؛ فإن المرجع حينئذ السيرة العقلائية بعد عدم الردع، أو بضم استصحاب مفادها، الثابت صدر الشريعة.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

دفع عام للاستدلال بالروايات على عدم حجية الظواهر القرآنية

بعد ما تقدم من الردود والدفوعات المختلفة لكل طائفة من الطوائف الثلاث المتقدمة من الروايات المستدل بها على عدم حجية الظواهر

القرآنية، يذكر المصنف هنا دفعا عاما لجميع تلك الطوائف، وإليك التفصيل في نقاط:

الأولى: هناك روايات معارضة لما تقدم من الروايات المستدل بها، تدل على لزوم العمل بظواهر القرآن الكريم، من قبيل:

١. ما أمر بالتمسك بالقرآن الكريم

من قبيل: حديث الثقلين المشهور: «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم بهما، لن تضلوا أبدا، كتاب اللّه، وعترتي أهل بيتي».

ومن الواضح أن من جملة أوضح المصاديق للتمسك بالقرآن الكريم هو العمل بظواهره؛ إذ هو المفهوم من تلك الروايات.

٢. ما أمر بإرجاع شروط المعاملات الى القرآن الكريم

وهي طائفة من الروايات أمرت بجعل القرآن معيارا وضابطا لمعرفة الصحيح النافذ من غير الصحيح الباطل من الشروط، التي قد يذكرها المتعاملان في المعاملات.

والمستفاد من هذه الروايات حجيّة ظواهر الكتاب بالتقريب التالي:

إن المقصود بالمخالفة يحتمل أن يكون أحدَ احتمالين:

الأول: مخالفة ظاهر لفظ القرآن الكريم

الثاني: مخالفة المضمون الواقعي للقرآن

فإن كان المقصود بالمخالفة الاحتمالَ الأول، فهو المطلوب؛ إذ يثبت حجيةُ الظاهر القرآني.

وإن كان المقصود بالمخالفة الاحتمالَ الثاني، أي: واقع المراد من القرآن، ومضمونه، فمن الواضح على هذا أن الشارع لابد وأن جعل وسيلة للوصول الى هذا المضمون والمفاد، وإلا، كانت هذه الروايات

لغوا واضحا، وأمرا قبيحا؛ إذ هي إحالةٌ على أمر ليس للإنسان سبيل الى الاستفادة منه، تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا.

وعلى هذا، فمن حقنا أن نسأل: ما هي الوسيلة التي يقبلها الشارع لمعرفة واقع مفاد القرآن ومضمونه؟

والجواب:

إما أن يكون الشارع قد تدخل بنفسه، فجعل وسيلة خاصة به للكشف عن المضمون الواقعي، وإما أن يكون قد اعتمد في ذلك على ما يعتمد عليه العرف في مثل هذه الأمور.

والصحيح: إنه ليس للشارع وسيلة خاصة في المقام، وإنما المعتمد ما عليه العرف من الوسائل، وهذا ما يثبت بالإطلاق المقامي.

والتفصيل:

تقدم أن الإطلاق نوعان: إطلاق لفظي، وإطلاق مقامي، وأن المقصود باللفظي: نفي أي قيد محتمل للصورة الذهنية (المعنى)، فاذا لم يأت بالقيد، فإنه يريد الإطلاق، فما لا يقوله لايريده.

وأما الاطلاق المقامي، فقد تقدم أن معناه: نفي صورة ذهنية مستقلة (معنى مستقل)، فنقول: لم يقل الصورة الأخرى، فهو لا يريدها؛ كما لو كان المعصوم في مقام بيان أجزاء الصلاة، فإن كل جزء من هذه الأجزاء ليس قيدا في الجزء الآخر؛ لأنها أجزاء مستقلة، فإذا كان المعصوم في مقام بيان أجزاء الصلاة، فذكر عدة منها، ولم يذكر القنوت، فإنّ عدم ذكره هذا يعني أنه ليس جزءا من أجزاء الصلاة ببركة الإطلاق المقامي.

وفي ما نحن فيه، المستفاد من الإطلاق المقامي هو اعتماد الشارع الوسيلة المعتمدة عند العرف نفسه في تحديد المفاد الواقعي لكلامه؛

بتقريب:

إن مفاد هذه الطائفة من الروايات، هو بطلان الشروط المخالفة للقرآن، وعدم صحتها، وعدم نفوذها، فإما أن يكون المراد من المخالفة الاحتمال الأول، وهو مخالفة لفظ القرآن وظاهره، أو المراد الاحتمال الثاني، وهو مخالفة واقع مضمون القرآن، فلو كان المراد الثاني، لكان على المعصوم أن يبين الوسيلة في الرواية نفسها؛ إذ كان عليه السلام في مقام بيان تمام الصور الذهنية الدخيلة في المراد، ولو كانت هناك وسيلة أخرى، لكانت تمثل صورة ذهنية جديدة مستقلة، ومطلبا إضافيا، ما يعني: أنه كان على الإمام أن يذكرها في كلامه كمطلب إضافي، ولمّا لم يذكر ذلك، فإنه لم يُرد تلك الصورة، أي: لم يُرد أن هناك وسيلة أخرى غير ما عليه العرف، من اعتماد الظهور وسيلة لتعيين وتشخيص واقع المراد.

وبعبارة أخرى: لمّا كان الإمام عليه السلام في هذه الروايات في مقام بيان ضابط معرفة الشّرط الصّحيح من الفاسد، فإنَّ مجرّدَ الموافقة والمخالفة لواقع المراد من القرآن لا يكفي ضابطا لذلك، إلّا في حالة إمضاء ما عليه العرف من وسيلة لتشخيص ذلك المراد من الألفاظ، وعلى الثاني، لا ينبغي سكوت الإمام عليه السلام في هذا المقام عن ذكر تلك الوسيلة الاخرى، وعلى هذا، فسكوت الإمام عليه السلام يكشف عن عدم وسيلة اخرى، ما يكشف بدوره عن إمضاء ما عليه العرف في هذه المسألة، الأمر الذي يعني: حجّيّة الظواهر القرآنية.

٣. ما دل على عرض ما ورد عنهم عليهم السلام على الكتاب، وطرح ما خالفه

وأمّا الطائفةُ الثالثةُ من الروايات المعارضة للروايات المستدل بها على

نفي حجية الظواهر القرآنية، فهي أوضحُ ما في المقام من الروايات، وهي ما دل على عرض ما ورد عنهم ﷺ على الكتاب والامتناع عن العمل بما خالفه.

وتقريب ذلك:

لابد من سؤال أن المراد من مخالفة الخبر للقرآن ما هو؟

والجواب:

في المسألة ثلاثة احتمالات:

الأول: مخالفة مضمون القرآن المكتَشَف بالخبر

وهذا الاحتمال باطل؛ لأن المفروض أنَّ الهدفَ من هذه الروايات هو وضع ضابط لما يُقبل وما لا يُقبل من الأخبار، فإذا كان هذا الضابط وفق هذه الأخبار هو القرآن الكريم، وكان تشخيص هذا المراد ببركة الأخبار نفسها بناء على هذا الاحتمال الأول، فإننا سنصطدم على هذا بالضابط لهذه الأخبار نفسها، التي نحدد على وفقها المراد من القرآن، فما هو ضابط تمييز الصحيح من هذه الأخبار نفسها من غير الصحيح؟!

وبعبارة أخرى: إذا فرضنا أنّ العبرة بالقرآن المفسّر بالخبر كما هو مقتضى هذا الاحتمال الأول، كان ذلك رجوعا مرة أخرى إلى الخبر، فينتهي ذلك إلى جعل نفس الخبر مقياسا لصحّة الخبر وسقمه، وهذا مما لا معنى له، ولا هو محتمل، فهذا الاحتمال باطل.

الثاني: مخالفة نص القرآن

وعلى هذا الاحتمال، يكون الضابط هو نصوص القرآن، بمعنى: المخالفة النصية الصريحة للقرآن، لا المخالفة الظاهرية؛ بمخالفة ظواهر القرآن.

وهذا الاحتمال باطل أيضا؛ لأن الغرض من هذه الروايات هو كشف الصحيح من غير الصحيح من كلام الأئمة عليهم السلام؛ بسبب ما شاع من وضع الحديث، ومن يضعُ الحديث، لا يضعُ حديثا مخالفا لنصٍ القرآن، وإنما يخالف ظاهره؛ فإنَّ ما يخالفُ النصَّ واضح الوضع والضعف، ما يعني: إن المناط الذي جاءت هذه الروايات لوضعه لن يكون مفيدا؛ إذ لن يكون له موارد ابتلائية إلا في حالات نادرة جدا جدا، وهي كون الحديث الموضوع مخالفا لنص القرآن.

وعليه، فليس المقصود بعدم العمل بالمخالف للقرآن هو المخالف لنص القرآن.

الاحتمال الثالث: مخالفة ظاهر القرآن

فإذا بطل الاحتمالان الأول والثاني، تعيَّنَ الاحتمالُ الثالثُ الأخيرُ، وهو أن يكون المقصود بالمخالفة مخالفة الخبر لظاهر القرآن، لا لمضمونه المشخص بالخبر كما كان مقتضى الاحتمال الأول، ولا نصّه كما كان مقتضى الاحتمال الثاني، فتكون هذه الطائفة الثالثة من الروايات المعارضة لروايات نفي حجية ظواهر القرآن ناظرة الى ما هو الشائع من المخالفة، وهو المخالفة لظاهر القرآن الكريم.

تشخيص الموقف من تعارض الروايات

ما وصلنا إليه من نتيجة الى هنا بالنسبة الى هذا الرد العام الذي بين أيدينا، هو أن هناك تعارضا بين تلك الروايات التي ادُّعي دلالتُها على نفي حجية الظواهر القرآنية بطوائفها المختلفة، وبين هذا الروايات التي تدل على جعل هذه الحجية، فلابد وأن نذهب الآن الى المرحلة التالية من التحقيق والبحث، وهي تشخيص الموقف من التعارض.

إلا أنَّ من اللازم ـ قبل ذلك ـ أن نكون على بصيرة مما نحن عليه قبل التعارض، أي: قبل أن تصل الحالة الى التعارض؛ فإن لذلك فصل الخطاب في الموقف النهائي في ما نحن فيه من ادعاء عدم حجية الظواهر القرآنية.

قبل أن نصل الى ما وصلنا إليه من مرحلة التعارض، كنا قد أقمنا الدليل على حجية الظهور على إطلاقه، أعني: السيرة بنوعيها: العقلائية، والمتشرعية، وهو ما كان يشمل بإطلاقه الظواهرَ القرآنية.

ثم انتقلنا الى المرحلة التالية من البحث؛ حيث تكلمنا عما ادُّعي دلالتُه على تقييد الدليل على حجية مطلق الظهور بغير الظهور القرآني، وهو الطوائف المختلفة من الروايات التي تقدمت على نفي الحجية.

ثم انتقلنا الى المرحلة التالية من البحث؛ حيث البحث في أن هذه الروايات هل تصلح للتقييد أم لا، ما اقتضى البحث في تماميتها من حيث الدلالة بعدم وجود المعارض لها.

وقد تبين أن هذا المعارض موجود في ما نحن فيه، وهو الطوائف الثلاثة من الروايات المثبتة لحجية الظهور القرآني.

وبهذا، وقع التعارض الآن بين هاتين المجموعتين من الروايات.

ومن الواضح أنَّ الغلبة إن كانت للروايات النافية، فإن النتيجة ستكون لصالحها؛ كما تقدم بالتفصيل في تقريب ذلك؛ إذ ستكون رادعة عن العمل بالسيرة، ما يعني ـ بالتبع ـ القول بعدم الحجية، وإذا كانت لصالح المثبتة، كان القولُ لصالحها، أي: حجية الظهور؛ إذ هذه الروايات بنفسها دليل خاص يضاف الى الدليل العام، أعني: السيرة بنوعيها.

وأما إذا قلنا بالتساقط، فمن الواضح أن معنى ذلك: أننا لازلنا على

الحالة التي كنا عليها قبل التعارض، وهي تمامية الاستدلال بالسيرتين على الحجية.

هذه هي الخارطة العامة لما نحن فيه من البحث والتحقيق، فتبيَّن: منْ أين، وأين، وإلى أين.

وإلى التفصيل:

لقد مرَّت المناقشةُ في الروايات المدعى دلالتها على نفي الحجية، من حيث السند تارة، ومن حيث الدلالة تارة أخرى، بخلاف الروايات المعارضة لها، وعلى هذا، فالمفروض فنيا تقديم هذه الروايات على تلك، ما يعني: أن يكون الموقف على وفقها، وهو يعني: القول بحجية الظواهر القرآنية كما تقدم.

وعلى فرض أننا تنزَّلنا، وذهبنا الى التكافؤ بين القسمين من الروايات، فكانت المعارَضَة مستقرّة، كان الموقفُ حينها القول بالتساقط في مادة الاجتماع؛ فإنّ النسبة بين القسمين ـ على ما يظهر عموم من وجه ـ ومادّة الاجتماع هي ظواهر القرآن الكريم، ومادّة الافتراق من جهة الروايات المثبتة للحجّيّة هي نصوص القرآن، ومادّة الافتراق من جهة الروايات النّافية للحجّيّة هي الآيات المجمَلة، وما يستفاد بالحدس، والاستحسان.

فإذا تساقط القسمان، أمكن الرجوع في هذه الحالة إلى السيرة العقلائيّة، إمّا بصورة مستقلّة؛ بدعوى كفاية عدم وصول الردع ولو لأجل سقوط الرادع بالتعارض، وإمّا بضمّ استصحابِ مفادِ السيرةِ من زمان ما قبل صدور الرادع المحتمل؛ فإنّ هذا الرادع على فرض صدوره، فإنّما صدر في زمان الصادقَين ﵉، وقبل ذلك كانت السيرة قائمة من دون

ردع.

ومن الواضح أنَّ السيرةَ المتشرعيةَ تبقى حجة بعد عدم الرادع.

والنتيجة: لا دليل على نفي الحجية بالنسبة الى الظواهر القرآنية، فهي حجة كغيرها من الظواهر.

رابعا: متن المادة البحثية

وممّا يُدفعُ به الاستدلالُ بالروايات المذكورةِ عموماً[1]: ما دلّ من الرواياتِ على الأمر بالتمسّك بالقرآن الكريم[2]، الصادق عرفاً على العمل بظواهره، وعلى إرجاع الشروطِ إليه، وإبطال ما كان منها مخالفاً له[3]؛ فإنّ المخالفة إن كان المرادُ بها المخالفةُ للفظه[4]، فتصدقُ على مخالفة ظاهره، وإن كان المرادُ بها المخالفةُ لواقع مضمونه، فمقتضى الإطلاق المقاميِّ إمضاءُ ما عليه العرفُ من موازينَ في استخراج المضمونِ[5]، فيدلُّ على حجّية الظهور[6].

وأوضحُ[7] من ذلك ما دلّ على طرحِ ما وردَ عنهمْ ﴿عليهم السلام﴾ على الكتاب، والإحجام عن العمل بما كان مخالفاً له؛ فإنّه لا يحتملُ فيه أن يُرادَ منه

---

(١)أي: عامة.

(٢)هذه هي الطائفة الأولى.

(٣)وهذه هي الطائفة الثانية.

(٤)أي: لمضمونه مع غض النظر عن واقع المراد.

(٥)بقرينة سكوت المعصوم في هذه الروايات عن إبداء وسيلة أخرى غير الاعتماد على الظهور.

(٦)بالاطلاق المقامي.

(٧)هذه هي الطائفة الثالثة من الروايات.

المخالفةُ للمضمون القرآنيِّ المكتَشفِ بالخبر[١]؛ لأنّه بصدد بيانِ جعلِ الضابطِ لما يُقبلُ وما لا يُقبلُ مِن الخبر[٢]، كما أنّه لا يُحتملُ اختصاصُ المخالفةِ فيه بالمخالفةِ للنصّ[٣]؛ لندرةِ الخبر المخالفِ للنصّ، وكونِ رواياتِ طرحِ المخالفِ ناظرةً إلى ما هو الشائعُ مِن المخالفة.

فإن قُدِّمتْ هذه الرواياتُ الدالّةُ على حجّيّةِ ظواهر الكتابِ على الروايات التي استُدِلَّ بها على نفي الحجّيّة[٤]، فهو، وإن تكافأ الفَريقانِ، فعلى الأقلّ، يُلتزمُ بالتساقط، ويقالُ بالحجّيّة حينئذٍ؛ لأنّ الردعَ[٥] غيرُ ثابتٍ، فتثبتُ الحجّيّةُ بالسيرة العقلائيةِ بصورةٍ مستقلّة[٦]، أو بضمِّ استصحابِ مفادِها الثابتِ في صدر الشريعة[٧].

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأول

١ـ لاحظ الروايات التالية[٨]، وأرجعها إلى الطوائف التي ذكرها

---

(١)أي: المكتشف والمشخص بواسطة ما ورد في الخبر من مضمون للآية.

(٢)فكيف يحيله الى الخبر؟!

(٣)النص القرآني.

(٤)للمناقشة في الروايات المستدل بها على نفي الحجية، كما تقدم بالتفصيل.

(٥)عن السيرتين على الحجية.

(٦)بعد سقوط ما يردع عنها، ما يعني عدم الرادع، فيضم الى انعقاد السيرة، فيتم الاستدلال بها على المدعى.

(٧)أي: قبل صدور الرادع الذي تساقط، فيما لو قلنا بعدم كفاية عدم الرادع بسبب سقوطه بالتساقط.

(٨)تجد هذه الروايات في: الوسائل، المبحث السادس من أبواب الخيار، والمبحث التاسع من أبواب صفات القاضي.

المصنف ﭬ في بحث اليوم:

أ ـ . . وحدثني الحسين بن أبي العلاء، أنه حضر ابن أبي يعفور في هذا المجلس، قال: سألت أبا عبد الله ﭺ عن اختلاف الحديث، يرويه من نثق به، ومنهم من لا نثق به، قال: إذا ورد عليكم حديث، فوجدتم له شاهدا من كتاب الله، أو من قول رسول الله ﷺ، وإلاّ، فالذي جاء به أولى به».

ب ـ عن أبي عبد الله ﭺ قال: خطب رسول الله ﷺ بمنى، فقال: أيها الناس، ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله، فأنا قلتُه، وما جاءكم يخالف كتاب الله، فلم أقله».

ج ـ عن أبي عبد الله ﭺ: من اشترط شرطا مخالفا لكتاب الله، فلا يجوز له... والمسلمون عند شروطهم ممّا وافق كتاب الله عزّ وجلّ».

التطبيق الثاني

هناك طائفة أخرى من الروايات المعارضة لم يذكرها المصنف إلاّ في تقريرات بحثه الشريف، ومن المناسب جدا ذكرها هنا، قال ﭬ:

«الرابعة: ما دل على ممارسة الإمام ﭺ بنفسه الاستدلال والإستشهاد بالآيات الكريمة، وهي روايات كثيرة، وتكون أخص من عمومات النهي عن التفسير بالرأي لو سُلم دلالتها، فتخصص بها لا محالة...؛ فانَّ الإمام ﭺ في كثير من موارد هذه الاستدلالات قد تقمَّص ثوبَ المدعي، ونزعَ ثوبَ الحُجَّة والمعصوم، الذي لا يحتاج فيه إلى الاستدلال أصلا؛ فإن نفس سياق الاستدلال يكون ظاهرا في ذلك في كثير من الحالات، فيدل على حجية ظهورات الكتاب نفسه».[١]

---

(١)بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص٢٨٨ـ ٢٨٩.

سادسا: خلاصة البحث

١ـ تعرّضنا قبل هذا البحث لما استُدل به من الروايات على عدم حجية ظواهر القرآن، وهي التي قسمناها إلى طوائف ثلاث، رددنا كل واحدة منها بما يناسبها.

٢ـ وأما في هذا البحث، فقد ذكرنا ردا عاما شاملا لكل تلك الطوائف، ويتمثل في إبراز جملة من الروايات التي يستفاد منها حجية الظواهر القرآنية، فتكون معارضة لتلك الروايات.

٣ـ وأما هذه الروايات، فهي بدورها طوائف عديدة أيضا، فمنها: ما أمر بالتمسك بالقرآن الكريم، وبإرجاع الشروط إليه، وطرح ما كان مخالفا له من الروايات التي نُسبت إليهم ﷺ.

٤ـ فإن قدمناها على تلك، فقد ثبتت الحجية، ولا أقل من التساقط، لتصل النوبة إلى السيرة العقلائية على الحجية، إما لوحدها، وإما بضم استصحاب مفادها صدر الشريعة.

سابعا: إختبارات

أ. إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ كيف يمكن دفع الاستدلال بالروايات المستدل بها على عدم حجية الظاهر بالروايات الآمرة بالتمسك بالقرآن، والدالة على إرجاع الشروط إليه؟

٢ـ كيف نستفيد من الروايات الدالة على طرح ما ورد عنهم ﷺ على الكتاب، والإحجام عن العمل بما كان مخالفا له، في ردّ الاستدلال بالروايات على عدم حجية ظواهر القرآن؟ وما وجه كونها أوضح من سابقتها؟

٣ـ ما المقصود من قوله ﷺ في بحث اليوم: «أو بضم استصحاب مفادها، الثابت في صدر الشريعة»؟

ب. إختبارات منظوميّة

١ـ ما الفائدة من إبراز روايات تأمر بالتمسك بالقرآن، أوطرح ما خالفه؟

٢ـ لماذا نرجع بعد تساقط روايات حجية وعدم حجية ظواهر القرآن إلى السيرة العقلائية؟ لماذا لا نرجع إلى أصالة عدم الحجية، ما دامت الأصل الذي يجب الانطلاق منه كما اتضح لنا سابقا؟

٣ـ لماذا لا تسقط السيرة العقلائية مع الروايات المتساقطة؟

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص٢٨٧ وما بعدها.

٢ـ مباحث الأصول (الحائري)، ج٢، ص٢٣٥ وما بعدها.

٣ـ الوسائل، المبحث السادس من أبواب الخيار، والمبحث التاسع من أبواب صفات القاضي.

البحث رقم (٨٨)

حجية الظهور (٧)

ظواهرُ الكتاب الكريم (٥)

أولا: حدود البحث

من قوله: «الدليل الثالث: ومردُّه إلى إنكار الظهور» ص١٩٠.

إلى قوله: «الأدلة المحرزة (٢): الدليل العقلي» ص١٩٣.

ثانيا: المدخل

كان الكلام ـ ولا يزال ـ في ذكر ما استدل به بعض علمائنا الأخباريين على عدم حجية ظواهر القرآن الكريم، وقد تقدَّمَ أنه ثلاثة أنواع من الأدلّة: القرآن، الروايات، وما بين أيدينا من الدليل الثالث:

وما يعتمد عليه هذا الدليل الثالث، هو ادعاء عدم ظهور للقرآن من الأساس، فعدم حجيته يكون من السالبة بانتفاء الموضوع؛ فإن موضوع الحجية هو الظهور، ولا ظهور للقرآن؛ لإجماله.

وبهذا يتبين الفرق بين هذا النوع الأخير من الأدلة، والدليلين السابقين؛ فقد كان الدليلان يقبلان بانعقاد الظهور في القرآن، إلا أن هذا الظهور ليس حجة؛ لوجود الدليل على عدم حجيته، أو قل: الدليلان يقبلان بصغرى قياس الحجية، أي: انعقاد الظهور، ولكنهما لا يقبلان بكبرى ذلك القياس، كما تقدم بالتفصيل، بينما هذا الدليل الثالث يرجع الى عدم انعقاد أي ظهور للقرآن من الأساس، فلا صغرى للقياس من الأساس، فمن أين يأتي الحكم بالحجية، ولا صغرى لهذا الحكم؟![1]

---

(١)قال السيد الخوئي ﭬ في مصباح الأصول: «وأما حجية ظواهر الكتاب، فمنعها الأخباريون، وما ذكروه في وجه المنع، يرجع تارة إلى منع الصغرى، أي: انعقاد

وعلى أية حال، سنذكر في هذا البحث منشأ هذا الإجمال المدَّعى، ثم سنجيب عن ذلك بعدم تمامية ما ادّعى منشأً للاجمال، ليسقط هذا الدليل الثالث أيضا، فيسقط بتبعه كل ذاك الصرح العظيم لدعوى عدم

الظهور، وأخرى إلى منع الكبرى، أي: حجية الظهور.

أما منع الصغرى، فقد استدل له بوجوه:

الأول: إن ألفاظ القرآن من قبيل الرموز، كفواتح السور، التي هي كنايات عن أشياء لا يعرفها إلاّ النبي وأوصياؤه المعصومون عليهم السلام... .

الثاني: إن القرآن مشتمل على معان غامضة، ومضامين شامخة؛ فإنه مع صغر حجمه مشتمل على علم ما كان وما يكون على نحو لا يصل إليه فكرُ البشر، إلاّ الراسخون في العلم، وهم الأئمة المعصومون عليهم السلام... .

وفيه: إن كلامنا في ظواهره، التي يعرفها أهل اللسان، لا في بواطنه، التي لا يعرفها إلاّ من خوطب به، واشتماله على مضامين عالية، لا ينافي ظهوره».

مصباح الأصول، ج٢، ص١٢٢ـ١٢٣. وقد نقلنا هذه العبارة في الدروس السابقة من ضمن التطبيقات.

ولعلك لاحظت المشكلة الفنية في المقام؛ فإننا وجهنا ما جاء في المدخل من الفرق بين الأدلة اعتمادا على ما جاء في المتن أول هذا الدليل الثالث؛ من رجوعه الى انكار انعقاد الظهور من الأساس، وما سنقع فيه من مشكلة فنية، يعد الى أن هذا هو عين ما تقدم في الطائفة الثانية من طوائف روايات الدليل الثاني التي تقدم ذكرها. فقد جاء فيها هناك قول المصنف قدس سره: «الأولى: ما دل من الروايات على أن القرآن الكريم مبهم وغامض قداستهدف المولى إغماضه وإبهامه؛ لأجل تأكيد حاجة الناس الى الحجة، وأنه لا يعرفه إلا من خوطب به، وأن غير المعصوم لا يصل الى مستوى فهمه». إلا أن يكون هناك نكتة لم نوفق للوقوف عليها تقتضي الفرق بين ما قصد بهذا الكلام هناك، وبين ما ورد في هذا الدليل الثالث. والله العالم. والأمر سهل إن شاء الله.

حجية الظواهر القرآنية، فتكون النتيجة لهذا الجهد العلمي الفني الدقيق: حجية ظواهر القرآن، شأنها شأن كل ظاهر؛ فهي واحدة من تطبيقات ومصاديق أدلة حجية الظهور، ولا دليل على خروجها من الحكم بالحجية لا تخصيصا واستثناء بدليل خاص كما كان الهدف من الدليلين الأولين للأخباريين، ولا تخصُّصا بتوجيه عدم الظهور من الأساس، كما حاوله الدليل الثالث المطروح بين أيدينا في هذا البحث. فانتبه.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

١. تقريب الدليل الثالث على عدم حجية الظواهر القرآنية

وأما الدليل الثالث على عدم حجية الظواهر القرآنية، فهو عدم الظهور من الأساس، فكيف يكون حجة؟!

المنع من انعقاد الظهور للآيات القرآنية؛ لإجمالها من منشأين

ويعتمد هذا الدليل الثالث في عدم حجية الظهورات القرآنية على إثبات المنع عن أصل انعقاد الظهور للآيات القرآنية؛ لإجمالها من منشأين:

أ. تعمد الإجمال

بتقريب: أنَّ الآيات الكريمة قد قُصد منها أَنْ تكون مبهمة مجملة من قبل الله تعالى، لا يتيسّر للإنسان الاعتيادي فهمُها إِلاّ بالرجوع إلى الأئمة عليهم السلام؛ لربط الأمة بهم، وتأكيد حاجة الناس إليهم.

ب. اقتضاء الإجمال

وكذا يمكن أن يكون منشأ الإجمال وعدم تيسر فهم القرآن للإنسان الاعتيادي طبيعيّا، ناشئا من عظمة الكتاب، وعظمة صاحبه، ودقة مضامينه؛ فإنَّا نجد أنَّ كتاب عالم اعتيادي في أحد التخصصات،

كالفيزياء الذرية مثلاً لا يفهمه الناس العاديون؛ لكونه مشتملاً على مطالب دقيقة تفوق مستوى أذهان العوام، فما ظنُّك بكتاب اللَّه سبحانه؟! فمقتضى التناسب أَنْ يتعذّر فهمه على غير الأوصياء ﴿عليهم السلام﴾.

٢. جواب هذا الدليل

ويجاب على ما تقدم في الدليل الثالث ـ والأخير ـ على نفي حجية الظواهر القرآنية برد كلا المنشأين المتقدمين:

أ . رد المنشأ الأول

أما المنشأ الأول، فيردُّ بأنه خلاف الحكمة؛ وذلك من ناحيتين:

الأولى: إن نسبة التعمّد المذكور في هذا الدليل إليه سبحانه وتعالى يعدُّ من نسبة أمر مخالف للحكمة إليه، تعالى عن ذلك علوا كبيرا؛ إذ هذا خلاف الحكمة من نزول القرآن؛ لما نراه من وصفه تعالى القرآن فيه بأنه (نور)، وأنه (ضياء)، وأنه (تبيان لكل شيء)، وأنه (هدى)، إلى غير ذلك من الأوصاف التي لا تتلاءم أبدا مع ما ذكر في هذا المنشأ.

الثانية: إن ربط الناس بالإمام ﴿عليه السلام﴾ فرع إقامة الحجة على أصل الدين، المتوقفة على فهم القرآن وإدراك مضامينه قبل كل شيء.

وبعبارة أخرى: إذا لم يؤمن الإنسان بالاسلام والدين أولا، فإنه لن يكون له وازع الى الارتباط بالإمام؛ ولكي يؤمن بالدين، لابد من حجج، وأدلة، وبراهين، ومن أهم هذه البراهين والحجج هو القرآن، وما ذكر فيه من مضامين ومعاني معجزة، ما يعني: ضرورة أن تكون هذه الحجة (القرآن) قابلة للفهم من قبل الناس؛ فادعاءُ تعمد الإجمال خلافُ الحكمة من هذه الناحية أيضا.

وللتمثيل نقول: لو فرض أنّ شخصا ألّف كتابا بقصد هداية البشر

وتوجيههم إلى طريق الحق، وصنع الإنسان الصالح، المؤمن، السعيد في دنياه وآخرته، ففي هذه الحالة يقاس مقدار نجاح هذا الكاتب وكماله بمقدار حصول هذا الغرض، وإحاطته بالجهات الدخيلة في ذلك، والقرآن بالغٌ في ذلك حدّ الإعجاز، ويتحدّى الناس بذلك حتى يومنا هذا، وهذا يقتضي عكس ما ادّعي في هذا الدليل الثالث؛ فإنّ هذا الغرض لا يحصل ببيان الألغاز العلميّة، والرموز الفنيّة، البعيدة عن فهم الناس؛ لأنّ هذه لا تخلق الناس الصالحين، بل لا بدّ من ذكر تمام المؤثرات الدخيلة في تغيير الإنسان روحيّا، وخلقيّا، وفكريّا، وعاطفيا، وسائر النواحي الإنسانيّة. ولابد أن تكون المعاني واضحة، ميسّرة، وملتقية مع عواطف الناس، ومشاعرهم، وأحاسيسهم، وقادرة على النفوذ إلى قلوب الناس؛ كي تغيّر هذه القلوب، وتخرجها من الظلمات إلى النور.

وهكذا كان الكتاب الكريم، ولذا، كان المشركون يهتدون بسماع بضع آيات كانت تنفذ في قلوبهم، وتنير بالإيمان عقولهم.

ب. رد المنشأ الثاني

وأما المنشأ الثاني المدعى للإجمال، فيمكن أن يرد بأنه خلاف الحكمة أيضا؛ إذ نسأل هنا السؤال البسيط التالي:

ما هو الهدف من بيان المعاني الشامخة العالية للقرآن من قبل المعصوم؟

والجواب: الهدف هو هداية الإنسان، وسوقه نحوه تعالى، ونحو التعبد بأحكامه.

وحينها نقول: لو قبلنا بأن بيان المعاني وتوضيحها متوقف على الإمام؛

بحيث لولاه، لما تمكنا أبدا من الوصول الى تلك المعاني، لكان ذلك خلاف الحكمة بالنسبة الى تحقيق ذلك الهدف المتقدم الذكر، والوصول إليه؛ إذ أن الحكمة تقتضي تسهيل الوصول الى ذلك الهدف مهما أمكن؛ وذلك بتيسير الوسائل التي توصل الإنسان إليه؛ وذلك بتيسير فهمه، والوقوف على مضامينه.

والخلاصة: ربط الأمة بالإمام ينبغي أن لا يكون على حساب المصلحة الأهم؛ وهي هداية الإنسان.

هذا لا يعني ـ طبعا ـ أننا إذا لا نريد ربط الناس بالإمام؛ إذ هناك طرق عديدة خاصة لذلك، وليس هنا محل الكلام عنها كما هو واضح.

النتيجة: ظواهر الكتاب الكريم حجّة كظواهر السنّة المطهرة

بعد هذه الجولة الطويلة الجميلة في عالم الأدلة والردود والمواقف الفنية الموضوعية، يتبين أن الموقف الصحيح في ما نحن فيه، هو أنّ ظواهر الكتاب الكريم حجّة كظواهر السنّة، وأن ما ذهب إليه بعض علمائنا الأخبارية؛ من عدم حجية الظواهر القرآنية ليس بتام؛ بعد عدم تمامية ما ادُّعي لذلك من الأدلة.

بعض فقرات خارج بحث المصنف +

من المناسب جدا أن أنقل لك هنا ما جاء في تقريرات بحث المصنف ﵀ بعد ان انتهى من رد جميع الأدلة المدعاة على نفي الحجية في المقام: «هذا تمام الكلام في تفصيل الأخباريين بكلا معنييه بين ظهورات الكتاب وغيره، ومن المؤسف أن يوجد في علمائنا جماعة تنكر حجّية ظهور القرآن الكريم، الّذي هو كتاب الإسلام، وعزّنا،

وشرفنا، وعليه أساس ديننا، ولعمري أنّ تصوّر المطلب بتمام شئونه وخصوصيّاته، يكفي في التصديق بوضوح بطلان القول بعدم حجّيّة ظهور الكتاب الكريم، بلا حاجة إلى استئناف بحث وبيان بيّنة وبرهان على المطلب».[١]

رابعا: متن المادة البحثية

الدليلُ الثالثُ[٢]

ومردُّه إلى إنكار الظهور[٣]؛ بدعوى أنّ القرآنَ الكريمَ[٤] مجملٌ، إمّا لتعمُّدٍ[٥] مِن الله تعالى في جعلِه مجملًا؛ لتأكيد حاجة الناس إلى الإمام، وإمّا[٦] لاقتضاءِ طبعِ المطلبِ ذلك؛ لأنّ علوَّ المعاني وشموخَها يقتضي عدمَ تيسُّرِها للفهم[٧].

والجوابُ على ذلك: أنّ[٨] التعمّدَ المذكورَ على خلاف الحكمةِ من نزولِ القرآن، وربطُ الناسِ بالإمامِ، فرعُ إقامةِ الحجّة على أصل الدين،

---

(١)مباحث الأصول (الحائري)، القسم٢، ج٢، ص٢٤٤.

(٢)على عدم حجية الظواهر القرآنية.

(٣)بانتفائه من أساسه، فعدم الحجية على أساس هذا الدليل من باب أن الحجية سالبة من باب انتفاء الموضوع؛ إذ لا ظهور من الأساس، فمن أين تأتي الحجية؟! وعلى أي شيء تحمل وموضوعها عدم؟!

(٤)بنفسه.

(٥)هذا هو المنشأ الأول للإجمال.

(٦)وهذا هو المنشأ الثاني للإجمال.

(٧)من قبل غير المعصوم المعلم منه تعالى.

(٨)رد المنشأ الأول.

المتوقّفةِ[(١)] على فهم القرآنِ، وإدراكِ مضامينه[(٢)]، كما[(٣)] أنّ شموخَ المعاني وعلوَّها ينبغي أن لا يكونَ على حساب الهدفِ من بيانها[(٤)]؛ ولمّا كان الهدفُ هدايةَ الإنسانِ، فلابدّ أن تُبيَّنَ المعاني على نحوٍ يؤثّرُ في تحقّقِ هذا الهدف، وذلك موقوفٌ على تيسير فهمِه[(٥)].

فالصحيحُ: أنّ ظواهرَ الكتابِ الكريم حجّةٌ كظواهرِ السنّة[(٦)].

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأول

قال السيد المروج ﰅ في (منتهى الدراية في توضيح الكفاية) شرحا لقول الآخوند ﰅ: «هذا رد للدعوى الثانية ـ وهي اشتمال الكتاب على المطالب الشامخة المانعة عن انعقاد الظهور له ـ وحاصل الرد: إن اشتمال الكتاب على تلك المطالب، لا يمنع عن حجية الظاهر في الآيات المتضمنة للأحكام الشرعية، فضلا عن أصل ظهورها فيها؛ لأن تلك

---

(١)الحجة وإقامتها.

(٢)من قبل الناس؛ وذلك باعتماد ظواهره.

(٣)رد المنشأ الثاني لإجمال.

(٤)أي: بضرر.

(٥)وجعله ميسر الوصول.

(٦)بعد عدم تمامية ما استدل به من الأدلة الثلاثة على عدم الحجية، ما يرجع منها إلى وجود المانع من الحكم بالحجية، أي: لوجود الدليل المخصص لعمومات وإطلاقات حجية الظواهر القرآنية، كما في الدليلين الأول والثاني على عدم حجية هذه الظواهر، بعد الاعتراف بانعقادها، أو لعدم المقتضي من الأساس، كما في الدليل الثالث الأخير المدعى لعدم الحجية، وهو ما تناولناه في هذا البحث.

المطالبَ تكون في بطون الآيات، ومن قبيل المعاني الكنائيّة، ولا ربط لها بالمعاني التي تكون الألفاظ ظاهرة فيها عند أبناء المحاورة».[(١)]

أـ تأمل الكلام السابق، وحاول أن تربطه بما نحن فيه.

ب ـ هل ذكر المصنف ﷺ هذا الرد؟

ج ـ حاول أن تنقد هذا الرد، وتمحصه بمعونة الأستاذ الكريم.

التطبيق الثاني

إستفد من النص التالي في إثبات دعوى عدم حجية ظواهر القرآن، ثم حاول أن ترد تلك الدعوى: «إذا كتب شخصٌ كتابا في الهندسة، فغرضُه اكتشافُ قوانين مطلقة لعالم الكون الماديّ، فكلَّما كان الكاتبُ هنا أكثرَ دقةً وعمقاً في اكتشاف تلك القوانين، وأكثرَ قدرةً على البرهنة عليها، ودفع الشبهات عنها، يكون أحسنَ وأكملَ، وهذا ما يبعِّده عن فهم الناس العاديين».[(٢)]

سادسا: خلاصة البحث

١ـ بعد أن انتهينا من ذكر الدليلين الأولين المدعيين على عدم حجية ظواهر القرآن، وظهر عدم تماميتهما، وصلنا في هذا البحث إلى إبراز الدليل الثالث المدعى على ذلك، والذي يرجع إلى إنكار ظهور للقرآن من الأساس؛ بدعوى أنه مجمل، إما تعمدا، وإما لاقتضاء طبع المطلب ذلك؛ بشموخ معانيه وعلوّها.

---

(١)منتهى الدراية في شرح الكفاية، ج٤، ص٢٩٩.

(٢)مباحث الأصول (الحائري)، القسم٢، ج٢، ص٢٤٢.

٢ـ وقد أجاب المصنف ﵀ على ذلك بإبطال منشأي الإجمال؛ بأنهما على خلاف الحكمة؛ فإن الأول على خلاف الحكمة من نزول القرآن وربط الناس بالإمام.

٣ـ وكذا شموخ المعاني ينبغي أن لا يكون على حساب الهدف من بيانها، وهو هداية الإنسان، وبيان الطريق الى النعيم في الدنيا والآخرة.

٤ـ فالصحيح ـ بعد أن تبين عدم تمامية جميع ما ذكر من أدلة لعدم حجية الظواهر القرآنية ـ إن ظواهر القرآن الكريم حجة كظواهر السنة.

سابعا: إختبارات

أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ قرِّب الدليل الثالث من أدلّة عدم حجية الظهورات القرآنية، ذاكرا الفرق بينه وبين الدليلين السابقين.

٢ـ لماذا كان تعمُّدُ الإجمالِ في القرآن على خلاف الحكمة؟

٣ـ ما المقصود بأنَّ شموخَ المعاني وعلوَّها ينبغي أن لا يكون على حساب الهدف من بيانها؟

ب . إختبارات منظوميّة

١ـ هل هناك طريقة أخرى غير تعمُّد إجمال القرآن لتأكيد حاجة الناس إلى الإمام؟ وجّه ما تختاره من الجواب.

٢ـ عندما كان البعض يسأل: ما علَّةُ ما نشاهده في بعض الرسائل العملية من إجمال واضح كإنّما كان عمديا؟

كان يأتي الجواب من البعض الآخر: لكي تتأكد حاجةُ المقلِّد إلى العالِم المتمكنِ من شرح المسائل، فيكونَ قربَ منبع النور، فيستفيد منه

دائما في المسائل وغيرها.

فهل يردُ على هذا الجواب ما أورده السيد الشهيد ﭓ في بحثنا من أنه خلاف الحكمة؟ ولماذا؟

٣ـ ذكر المصنفُ ﭓ أنَّ ربطَ الناس بالإمام فرعُ إقامة الحجة على أصل الدين، المتوقفة على فهم القرآن، فهل أنَّ إقامة الحجة على أصل الدين متوقفة على فهم القرآن، أم على أصل القرآن، وعدم القدرة على الإتيان ولو بآية من آياته؟ وضِّح ذلك.

٤ـ ما الحكمة في جعل الناس بحاجة الى الإمام؟ أما كان يمكن أن يكون الدين بحيث لا يحتاج الى الإمام؟ وضح ما تختار.

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث

١ـ مباحث الأصول (الحائري)، ج٢، ص٢٤١ وما بعدها.

٢ـ بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص٢٨٩ وما بعدها.

٣ـ منتهى الدراية في شرح الكفاية، ج٤، ص٢٩٩.

٤ـ أصول الفقه، للمظفر، ص٣٩٦ وما بعدها.

٥ـ تهذيب الأصول، للسيد الإمام ﭓ، ج٢، ص٩٦؛ للاطلاع على مستندات أخرى ادُّعيت من قبل بعض الأخباريين على عدم حجية ظواهر القرآن، مع ردها من قبله ﭓ.



فهرست الموضوعات

فهرست موضوعات الكتاب

البحث رقم (٥٩)

المفاهيم (٣)

مفهوم الشرط (١)

أولا: حدود البحث ٥
من قوله: «مفهوم الشرط» ص ١١٨ .... ٥
إلى قوله: «الشرط المسوق لتحقيق الموضوع» ص١١٩ .... ٥
ثانيا: المدخل ٥
ثالثا: توضيح المادة البحثية ٦
ذهاب المشهور الى وضع أداة الشرط للدلالة على الربط ٧
مخالفة المحقق الاصفهاني للمشهور في الدال على الربط ٧
وفاء الربط في الجملة الشرطية بإثبات المفهوم ٨
تشخيص الموقف بالنسبة الى السؤال الأول ٩
تمامية الركن الأول لضابط المفهوم ٩
تشخيص الموقف بالنسبة الى السؤال الثاني ١٢
تمامية الركن الثاني لضابط المفهوم ١٢
دعوى وضع أداة الشرط للربط المطلوب في ضابط المفهوم، وردها ١٢
دعوى أخرى لإتمام الركن الثاني من ضابط المفهوم ١٣
أولا: الدال على الربط اللزومي: الأداة ١٣
ثانيا: الدال على العلية: تفريع الجزاء على الشرط ١٣
ثالثا: الدال على الانحصارية: ٱلإطلاق ١٤
النتيجة: تمامية ركني ضابط المفهوم في الجملة الشرطية ١٥
رابعا: متن المادة البحثية ١٦

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية...١٩
سادسا: خلاصة البحث ٢١
سابعا: إختبارات ٢٢
ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ٢٣

البحث رقم (٦٠)

المفاهيم (٤)

مفهوم الشرط (٢)

الشرط المسوق لتحقيق الموضوع

أولا: حدود البحث..٢٥
من قوله: «الشرطُ المسوقُ لتحقيق الموضوع» ص١١٩.......................٢٥
إلى قوله: «مفهومُ الوصف» ص١٢٠...٢٥
ثانيا: المدخل...٢٥
ثالثا: توضيح المادة البحثية ٢٥
المقصود بكون الشرط مسوقا لتحقق الموضوع ٢٥
رابعا: متن المادة البحثية...٢٨
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية..٢٨
سادسا: خلاصة البحث ٣٠
سابعا: إختبارات ٣٠
ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ٣١

البحث رقم (٦١)

المفاهيم (٥)

مفهوم الوصف

أولا: حدود البحث..٣٣

من قوله: «مفهومُ الوصف» ص١٢٠ .... ٣٣
إلى قوله: «جُملُ الغاية والإستثناء» ص١٢٢ .... ٣٣
ثانيا: المدخل ٣٣
ثالثا: توضيح المادة البحثية ٣٤
تحرير محل الكلام ٣٤
عود على ذي بدء ٣٥
قد يقال بثبوت المفهوم للجملة الوصفية بأحد وجهين ٣٥
الوجه الأول: الاستفادة من الظهور الحالي السياقي ٣٦
رد المصنف للوجه الأول ٣٧
الوجه الثاني: الاستفادة من لزوم محذور اللغوية ٣٧
رد المصنف للوجه الثاني ٣٨
الوجهان المتقدمان لإثبات مفهوم الوصف ونحوي الجملة الوصفية ٤١
رابعا: متن المادة البحثية ٤٢
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية ٤٥
سادسا: خلاصة البحث ٤٧
سابعا: إختبارات ٤٨
ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ٤٩

البحث رقم (٦٢)

المفاهيم (٦)

جمل الغاية والإستثناء

أولا: حدود البحث ٥١
من قوله: «جُملُ الغاية والإستثناء» ص١٢٢ .... ٥١
إلى قوله: «التطابقُ بين الدلالات» ص ١٢٥ .... ٥١

ثانيا: المدخل..٥١

ثالثا: توضيح المادة البحثية ٥١

رابعا: متن المادة البحثية...٥٣

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية...٥٤

سادسا: خلاصة البحث ٥٦

سابعا: إختبارات ٥٦

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ٥٧

البحث رقم (٦٣)

التطابق بين الدلالات الثلاثة للكلام

أولا: حدود البحث..٥٩

من قوله: «التطابقُ بين الدلالات» ص١٢٥ ....٥٩

إلى قوله: «مناسباتُ الحُكم والموضوع» ص١٢٩ ....٥٩

ثانيا: المدخل...٥٩

ثالثا: توضيح المادة البحثية ٥٩

إستعادة بعض المعلومات ٥٩

عود على ذي بدء: قواعد ثلاثة لتعيين مراد المتكلم حين الشك فيه ٦١

أصالة الظهور، وتطبيقاتها المختلفة ٦٢

أولا: أصالة الحقيقة...٦٣

ثانيا: أصالة العموم..٦٣

ثالثا: أصالة الجهة ٦٤

الدلالات الثلاثة، والقرينة المتصلة والمنفصلة ٦٥

أولا الدلالات الثلاثة، والقرينة المتصلة ٦٥

ثانيا: الدلالات الثلاثة، والقرينة المنفصلة ٦٨

رابعا: متن المادة البحثية ٦٩
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية ٧٣
سادسا: خلاصة البحث ٧٦
سابعا: إختبارات ٧٧
ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ٧٨

البحث رقم (٦٤)

مناسبات الحكم والموضوع

أولا: حدود البحث ٧٩
من قوله: «مناسبات الحكم والموضوع» ص١٢٩ .... ٧٩
إلى قوله: «إثبات الملاك بالدليل» ص١٣١ .... ٧٩
ثانيا: المدخل ٧٩
ثالثا: توضيح المادة العلمية ٧٩
مثالان لمناسبات الحكم والموضوع ٧٩
١ـ مناسبات الحكم والموضوع المضيقة ٧٩
٢ـ مناسبات الحكم والموضوع الموسعة ٨٠
أساس مناسبات الحكم والموضوع ٨١
المقصود بمناسبات الحكم والموضوع ٨١
حجية مناسبات الحكم والموضوع ٨١
رابعا: متن المادة البحثية ٨٢
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية ٨٣
سادسا: خلاصة البحث ٨٦
سابعا: إختبارات ٨٦
ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ٨٧

البحث رقم (٦٥)

إثبات الملاك بالدليل

أولا: حدود البحث...٨٩
من قوله: «إثباتُ الملاك بالدليل» ص١٣١...٨٩
إلى قوله: «الدليلُ الشرعيُّ غيرُ اللفظي» ص١٣٣ ....٨٩
ثانيا: المدخل..٨٩
ثالثا: توضيح المادة البحثية ٨٩
قبل الجواب: ما هي الثمرة من هذا البحث؟ ٩٠
ثمرة أخرى، وتطبيق آخر في المقام ٩٢
رابعا: متن المادة البحثية..٩٢
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية...٩٤
سادسا: خلاصة البحث ٩٥
سابعا: إختبارات ٩٥
ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ٩٦

البحث رقم (٦٦)

الدليل الشرعي غير اللفظي

دلالة الفعل

أولا: حدود البحث...٩٧
من قوله: «الدليلُ الشرعيُّ غيرُ اللفظي» ص١٣٣....................................٩٧
إلى قوله: «دلالةُ السُّكوت والتَّقرير» ص١٣٦ ....٩٧
ثانيا: المدخل..٩٧
ثالثا: توضيح المادة البحثية ٩٨
حالتان لفعل المعصوم في المقام ٩٩

الحالة الأولى: إقتران الفعل بقرينة مقالية أو حالية تعيِّن المراد منه ٩٩
الحالة الثانية: عدم اقتران الفعل بقرينة تعين المراد منه ٩٩
١ـ دلالة الفعل على الوجوب أو الحرمة ١٠٠
٢ـ دلالة الفعل على المطلوبية والرجحان، أو على الكراهة والمرجوحية . ١٠٠
٣ـ دلالة الفعل على عدم كونه مرجوحا.. ١٠١
دلالة الفعل والترك لبية لا إطلاق فيها... ١٠٣
إعتراض عام على استفادة الحكم الشرعي من فعل المعصوم أو تركه ١٠٤
ردُّ الاعتراض المتقدم ١٠٥
رابعا: متن المادة البحثية ١٠٥
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية.. ١٠٨
سادسا: خلاصة البحث ١١١
سابعا: إختبارات ١١٣
ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ١١٤

البحث رقم (٦٧)

دلالة السكوت والتقرير

أولا: حدود البحث.. ١١٥
من قوله: «دلالةُ السُّكوت والتّقرير» ص١٣٦.................................. ١١٥
إلى قوله: «السيرة» ص١٣٧.. ١١٥
ثانيا: المدخل... ١١٥
ثالثا: توضيح المادة البحثية ١١٥
المراد من السكوت والتقرير في المقام... ١١٥
إمكان دلالة السكوت على الإمضاء ١١٦
أساسا دلالة سكوت المعصوم على الإمضاء ١١٧

الأساس الأول لدلالة السكوت على الامضاء: الأساس العقلي بأحد لحاظين ١١٧
اللحاظ الأول: ملاحظة كون المعصوم مكلفا ١١٧
١ـ وجوب النهي عن المنكر ١١٧
٢ـ وجوب تعليم الجاهل ١١٨
اللحاظ الثاني: ملاحظة كون المعصوم شارعاً وهادفاً ١١٨
شروط كل من اللحاظين المتقدمين ١١٨
١ـ شروط اللحاظ الأول لاستكشاف الإمضاء من السكوت والتقرير ١١٨
٢ـ شروط اللحاظ الثاني لاستكشاف الإمضاء من السكوت والتقرير ١١٩
الأساس الأول لدلالة السكوت على الامضاء: الأساس الاستظهاري ١٢٠
رابعا: متن المادة البحثية **١٢٢**
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية **١٢٥**
سادسا: خلاصة البحث **١٢٦**
سابعا: إختبارات **١٢٧**
ثامنا: مصادر إغنائية للبحث **١٢٩**

البحث رقم (٦٨)

السيرة

أولا: حدود البحث **١٣١**
من قوله: «السيرةُ» ص١٣٧ .... ١٣١
إلى قوله: «إثباتُ صُغرى الدَّليل الشرعيّ» ص١٤١ .... ١٣١
ثانيا: المدخل **١٣١**
ثالثا: توضيح المادة البحثية **١٣١**
مواجهة المعصوم السلوك الفردي والسلوك الاجتماعي ١٣١

مقدار ما يثبت بالإمضاء المستكشَف بالسكوت ١٣٤
المُمضى بالسكوت هو النكتة المركوزة عقلائياً ١٣٥
من جملة نتائج أن المُمضى بالسكوت هو النكتة المركوزة عقلائياً ١٣٥
إشتراط معاصرة السيرة العقلائية للمعصوم ١٣٦
توهمان وردهما في المقام ١٣٧
التوهم الأول: توهم معاصرة السيرة للإمام المعصوم الغائب ﷺ ١٣٧
١ـ عدم جريان الأساس العقلي ١٣٨
٢ـ عدم جريان الأساس الاستظهاري ١٣٨
التوهم الثاني: بطلان توهم أن الإمضاء بملاك أنّ الشارع سيّد العقلاء ١٣٩
١ـ بيان التوهم ١٣٩
٢ـ بطلان التوهم المتقدم ١٣٩
رابعا: متن المادة البحثية ١٤٠
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية ١٤٣
سادسا: خلاصة البحث ١٤٤
سابعا: إختبارات ١٤٥
ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ١٤٦

البحث رقم (٦٩)

إثباتُ صُغرى الدليل الشرعي (١)

أولا: حدود البحث ١٤٧
من قوله: «إثباتُ صُغرى الدليل الشرعي» ص١٤١ .... ١٤٧
إلى قوله: «الإجماع» ص١٤٩ .... ١٤٧
ثانيا: المدخل ١٤٧

ثالثا: توضيح المادة البحثية ١٤٩
أولا: الخبر المتواتر ١٤٩
١ـ تفسير المنطق الأرسطي لحصول اليقين بتعدد الإخبار ١٥٠
٢ـ تفسير السيد الشهيد لحصول اليقين من التواتر ١٥٢
قيام اليقين في التواتر على أساس حساب الإحتمالات ١٥٣
تضاؤل احتمال المخالفة للواقع كلَّما زاد عدد المخبرين ١٥٤
تراكم الاحتمالات ١٥٨
العوامل الدخيلة في تحقق اليقين بالتواتر قسمان........................... ١٥٨
١ـ العوامل الراجعة الى المخبِر ١٥٩
١ـ العوامل الراجعة الى الخبر ١٥٩
أقسام التواتر ١٦٠
الأول: التواتر اللفظي ١٦٠
الثاني: التواتر المعنوي ١٦٠
ثالثا: التواتر الاجمالي.. ١٦٠
عودة الى العوامل الدخيلة في سرعة حصول اليقين بالتواتر................ ١٦١
١ـ كون المحور أكثر تحديدا ١٦١
٢ـ خصائص المخبَر عنه (الخبر) المؤثرة في سرعة تولد اليقين بالتواتر .. ١٦١
أ ـ الخصائص العامة ١٦٢
ب ـ الخصائص النسبية ١٦٢
يمكن أن تجتمع خصائص عامة وخصائص نسبية ١٦٢
رابعا: متن المادة البحثية... ١٦٣
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية.. ١٦٨

سادسا: خلاصة البحث ١٧١

سابعا: إختبارات ١٧٣

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ١٧٤

البحث رقم (٧٠)

إثباتُ صُغرى الدليل الشرعي (٢)

أولا: حدود البحث ١٧٥

من قوله: «الإجماعُ» ص١٤٩ .... ١٧٥

إلى قوله: «سيرةُ المُتَشَرِّعة» ص١٥٣ .... ١٧٥

ثانيا: المدخل.. ١٧٥

ثالثا: توضيح المادة البحثية ١٧٥

١ـ تعريف الإجماع ١٧٥

٢ـ تقسيم الإجماع الى المحصّل والمنقول.. ١٧٦

٣ـ الإجماع المدركي، ومحتمل المدركية، وغير المدركي ١٧٦

٤ـ وسيلة إحراز صدور الدليل هو الاجماع المحصّل ١٧٦

٥ـ الوجوه المذكورة في توجيه حجّية الإجماع المحصل ١٧٧

الأول: حجية الإجماع بقاعدة اللطف ١٧٧

الثاني: حجية الإجماع بالتعبّد الشرعي ١٧٧

الثالث: حجية الإجماع بحديث: «لا تجتمع أمتي على الخطأ».............. ١٧٨

الرابع: حجية الإجماع على أساس الكشف عن الدليل الشرعي............ ١٧٨

٦ـ محل الكلام في فتوى الفقيه في مسألة شرعية بحتة ١٧٩

حصول اليقين بصدور الدليل الشرعي بواسطة الاجماع ١٨٠

نموّ الاحتمال الموافق وتضاؤل مقابله أسرع في التواتر لعوامل ١٨٠

١ـ أنّ القيمة الاحتماليّة للمفردات في الإجماع أصغر منها في التواتر ... ١٨١
٢ـ تعدد مركز الخطأ في الاجماع، واتحاده في التواتر ١٨١
٣ـ احتمال تأثير الفتوى الأولى بالفتوى الثانية ١٨٢
٤ـ إحراز وجود المقتضي للإصابة في الخبر الحسي دون الحدسي عادة. ١٨٣
٥ـ إحتمال نشوء الأخطاء في الأخبار الحدسيّة من نكتة مشتركة ١٨٤
العوامل الدخيلة في حصول القطع بوسيلة الاجماع ١٨٥
١ـ نوعيّة المجمعين من الناحية العلميّة والقرب من عصر النصوص...... ١٨٦
٢ـ طبيعة المسألة المتّفق على حكمها.. ١٨٦
٣ـ درجة ابتلاء الناس بالمسألة وظروفها الاجتماعيّة........................... ١٨٧
٤ـ لحن كلام المجمِعِين في مقام الاستدلال على الحكم ١٨٧
استكشاف الدليل الشرعيّ من الإجماع مرتبط بحساب الاحتمال ١٨٧
رابعا: متن المادة البحثية ١٨٩
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية ١٩٣
سادسا: خلاصة البحث ١٩٤
سابعا: إختبارات ١٩٦
ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ١٩٧

البحث رقم (٧١)

إثباتُ صُغرى الدليل الشرعي (٣)

أولا: حدود البحث ١٩٩
من قوله: «سيرةُ المتشرعة» ص١٥٣ .... ١٩٩
إلى قوله: «الإحرازُ الوجدانيُّ للدليل الشرعيِّ غيرِ اللفظي» ص١٥٥ .... ١٩٩
ثانيا: المدخل ١٩٩

ثالثا: توضيح المادة البحثية ١٩٩

المراد بسيرة المتشرّعة الكاشفة عن الدليل الشرعي ١٩٩

الفرق بين السيرتين: العقلائية والمتشرعية ٢٠٠

سيرة المتشرّعة تكشف عن الدليل الشرعي على أساس حساب الاحتمال٢٠٣

سيرة المتشرّعة حلقة وسيطة بين الإجماع والدليل الشرعيّ................ ٢٠٣

رابعا: متن المادة البحثية ٢٠٣

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية... ٢٠٥

سادسا: خلاصة البحث ٢٠٦

سابعا: إختبارات ٢٠٧

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ٢٠٨

البحث رقم (٧٢)

إثباتُ صغُرى الدليل الشرعي (٤)

أولا: حدود البحث.. ٢٠٩

من قوله: «الإحرازُ الوجدانيُّ للدليل الشرعيٍّ غيرِ اللفظيّ» ص١٥٥ .... ٢٠٩

إلى قوله: «وأمّا سُكوتُ المعصوم» ص١٥٨ .... ٢٠٩

ثانيا: المدخل... ٢٠٩

ثالثا: توضيح المادة البحثية ٢٠٩

الطريق الأول: الاستدلال بالسيرة المعاصرة على ماضيها ٢١٠

الأولى: صعوبة تحوّل السيرة من سلوك إلى سلوك مقابل.................... ٢١٠

الثانية: تعبير السيرة العقلائيّة عن نكات مشتركة بين العقلاء ٢١٠

بطلان هذا الطريق الأول ببطلان فرضياته ٢١١

الطريق الثاني: النقل التاريخي ٢١٢

الطريق الثالث: إنتفاء لازم عدم قيام السيرة المعاصرة للمعصومين ٢١٤
ما يتوقف عليه تمامية هذا الطريق ٢١٥
١ـ أن تكون المسألة محلّ الابتلاء للعموم ٢١٥
٢ـ كون الحكم المقابل مما يتطلّب عناية واهتماما فائقين ٢١٦
٣ـ توفّر الدواعي على نقل ما يرد في حكم المسألة ٢١٦
٤ـ عدم وجود مبرّرات للإخفاء ٢١٦
٥ـ عدم وصول شيء معتدٍّ به لإثبات الحكم المقابل ٢١٦
الطريق الرابع: عدم السيرة البديلة ٢١٧
الطريق الخامس: الملاحظة التحليليّة الوجدانيّة ٢١٧
رابعا: متن المادة البحثية ٢١٨
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية ٢٢٣
سادسا: خلاصة البحث ٢٢٦
سابعا: إختبارات ٢٢٧
ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ٢٢٨

البحث رقم (٧٣)

إثباتُ صغُرى الدليل الشرعي (٥)

أولا: حدود البحث ٢٢٩
من قوله: «وأمّا سكوتُ المعصوم» ص١٥٨ .... ٢٢٩
إلى قوله: «وسائلُ الإِثباتِ التعبُّدِيّ» ص١٦١ .... ٢٢٩
ثانيا: المدخل ٢٢٩
ثالثا: توضيح المادة البحثية ٢٣٠
توضيح المادة البحثية للمحور الأول: (الإحراز الوجداني لسكوت المعصوم) .. ٢٣٠

دعوى صعوبة إحراز سكوت المعصوم الدال على الإمضاء ٢٣٠
رد الدعوى المتقدمة ٢٣٠
توضيح المادة البحثية للمحور الثاني: (درجة الوثوق في وسائل الإحراز..) .. ٢٣٢
١ـ حالات القطع ٢٣٢
٢ـ حالات الاطمئنان ٢٣٢
٣ـ حالات الظن ٢٣٤
رابعا: متن المادة البحثية ٢٣٤
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية ٢٣٧
سادسا: خلاصة البحث ٢٣٨
سابعا: إختبارات ٢٤٠
ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ٢٤١

البحث رقم (٧٤)

حجية خبر الواحد (١)

أولا: حدود البحث ٢٤٣
من قوله: «وسائلُ الإثبات التعبديّ» ص١٦١ .... ٢٤٣
إلى قوله: «ومنها: آيةُ النَّفر» ص ١٦٢ .... ٢٤٣
ثانيا: المدخل ٢٤٣
ثالثا: توضيح المادة البحثية ٢٤٦
الاستدلال على حجيّة خبر الواحد بآية النبأ ٢٤٦
تقريب الاستدلال بآية النبأ في المقام ٢٤٦
مناقشة الاستدلال بآية النبأ ٢٤٧
الوجه الأول للمناقشة: لا مفهوم؛ لأن الشرط مسوق لتحقيق الموضوع ٢٤٧

محاولة صاحب الكفاية لدفع وجه المناقشة المتقدم ٢٤٨
موقف المصنف من محاولة صاحب الكفاية ٢٤٩
الوجه الثاني للمناقشة: لا مفهوم؛ لوجود القرينة المتصلة على إلغائه ٢٥٠
محاولات لدفع الوجه المتقدم للمناقشة ٢٥٠
١ـ الجهالة لا تساوق عدم العلم ٢٥١
٢ـ المفهوم يخصص عموم التعليل ٢٥١
٣ـ حكومة المفهوم على عموم التعليل ٢٥٢
رابعا: متن المادة البحثية ٢٥٣
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية ٢٥٧
سادسا: خلاصة البحث ٢٥٩
سابعا: إختبارات ٢٦٠
ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ٢٦١

البحث رقم (٧٥)

حجية خبر الواحد (٢)

أولا: حدود البحث ٢٦٣
من قوله: «ومنها: آيةُ النفر» ص١٦٣ .... ٢٦٣
إلى قوله: «ومنها: آيةُ الكتمان» ص١٦٥ .... ٢٦٣
ثانيا: المدخل.. ٢٦٣
ثالثا: توضيح المادة البحثية ٢٦٣
المقام الأول: تقريب الاستدلال بالآية المباركة................................ ٢٦٣
المقام الثاني: مناقشة الاستدلال ٢٦٤
الاعتراض الأول: الإنذار لا يصدق على محض الإخبار ٢٦٥
الاعتراض الثاني: الآية في مقام نفي الترخيص الجاد في المخالفة ٢٦٦

الاعتراض الثالث: الآية واردة في جعل الحجية للفتوى لا للخبر ٢٦٨
رابعا: متن المادة البحثية ٢٦٩
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية ٢٧١
سادسا: خلاصة البحث ٢٧٣
سابعا: إختبارات ٢٧٣
ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ٢٧٤

البحث رقم (٧٦)

حجية خبر الواحد (٣)

أولا: حدود البحث ٢٧٥
من قوله: «ومنها: آيةُ الكتمان» ص١٦٥ .... ٢٧٥
إلى قوله: «ومنها: آيةُ السؤال من أَهل الذكر» ١٦٦ .... ٢٧٥
ثانيا: المدخل ٢٧٥
ثالثا: توضيح المادة البحثية ٢٧٥
المقام الأول: تقريب الاستدلال بالآية المباركة ٢٧٥
المقام الثاني: جواب الاستدلال بالآية المباركة ٢٧٦
الاعتراض الأول: الكتمان لا يشمل حالة عدم حصول العلم بالإخبار ٢٧٦
الاعتراض الثاني: تحريم الكتمان من دون إيجاب القبول ليس لغوا ٢٧٧
رابعا: متن المادة البحثية ٢٧٨
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية ٢٧٩
سادسا: خلاصة البحث ٢٨١
سابعا: إختبارات ٢٨١
ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ٢٨٢

البحث رقم (٧٧)

حجية خبر الواحد (٤)

أولا: حدود البحث ٢٨٣

من قوله: «ومنها: آيةُ السؤالِ من أَهل الذكر» ص١٦٦ .... ٢٨٣

إلى قوله: «وأمّا السنة» ص١٦٧ .... ٢٨٣

ثانيا: المدخل ٢٨٣

ثالثا: توضيح المادة البحثية ٢٨٣

المقام الأول: تقريب الاستدلال بالآية المباركة ٢٨٤

المقام الثاني: جواب الاستدلال بالآية المباركة ٢٨٤

الاعتراض الأول: إطلاق السؤال من دون إيجاب القبول ليس لغوا ٢٨٤

الاعتراض الثاني: الأمر بالسؤال في الآية ليس ظاهراً في الأمر المولوي ... ٢٨٥

الاعتراض الثالث: لا إطلاق للسؤال في الآية المباركة ٢٨٦

الاعتراض الرابع: موردُ الآية أصولُ الدين لا فروعُه ٢٨٧

الاعتراض الخامس: لا يحرز ظهور الآية في العلماء والرواة ٢٨٨

رابعا: متن المادة البحثية ٢٨٨

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية ٢٩٠

سادسا: خلاصة البحث ٢٩١

سابعا: إختبارات ٢٩٢

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ٢٩٣

البحث رقم (٧٨)

حجية خبر الواحد (٥)

أولا: حدود البحث ٢٩٥

من قوله: «وأمّا السنّة» ص١٦٧ .... ٢٥٩

إلى قوله: «أَدِلَّةُ نَفْيِ الحجيَّة» ص١٧٠ .... ٢٥٩
ثانيا: المدخل ٢٩٥
ثالثا: توضيح المادة البحثية ٢٩٥
لصحّة الاستدلال بالسنّة يشترط أن تكون ثابتةً بوسيلة إحراز وجدانيّ ... ٢٩٥
وسيلتان يمكن اعتبارهما طريقا للإحراز الوجدانيّ في المقام ٢٩٦
الوسيلة الأولى: التواتر في الروايات الدالّة على حجّيّة خبر الواحد ٢٩٦
الوسيلة الثانية: سيرة المتشرعة أو العقلاء ٢٩٧
تقريب الاستدلال بالسيرة في المقام بثبوت عناصرها وشروطها ٢٩٧
الأوّل: إثبات انعقاد السيرة ٢٩٧
الثاني: كشف السيرة عن جعل الحجية ٢٩٩
الثالثً: لا رادع عن العمل بالسيرة في المقام ٢٩٩
١ـ عدم رادعية الآيات الناهية عن العمل بالظن ٢٩٩
أ ـ تقريب الرادعية ٢٩٩
ب ـ رد التقريب المتقدم ٢٩٩
٢ـ عدم رادعية أدلة الأصول العملية ٣٠٠
أ ـ تقريب الرادعية ٣٠٠
ب ـ رد التقريب المتقدم ٣٠٠
الرابعً: عدم الردع يكشف عن الإمضاء ٣٠٠
رابعا: متن المادة البحثية ٣٠١
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية ٣٠٤
سادسا: خلاصة البحث ٣٠٦
سابعا: إختبارات ٣٠٧

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ٣٠٨

البحث رقم (٧٩)

حجية خبر الواحد (٦)

أولا: حدود البحث ٣٠٩
من قوله: «أَدِلَّةُ نَفْيِ الحجيَّة» ص١٧٠ .... ٣٠٩
إلى قوله: «تحديدُ دائرة الحجيّة» ص١٧٢ .... ٣٠٩
ثانيا: المدخل.. ٣٠٩
ثالثا: توضيح المادة البحثية ٣٠٩
الاستدلال على نفي حجّيةِ خبر الواحد بالكتاب والسنّة ٣١٠
١ـ الاستدلال على نفي حجّيةِ خبر الواحد بالكتاب.......................... ٣١٠
تقريب الاستدلال بالكتاب على عدم حجية الخبر الواحد ٣١٠
جواب التقريب المتقدم.. ٣١١
٢ـ الاستدلال على نفي حجّيةِ خبر الواحد بالسنة ٣١١
الطائفة الأولى: ما دلّ على عدم جوازِ العمل بالخبر غيرِ العلميِّ ٣١٢
عدم تمامية الاستدلال بهذه الطائفة من الروايات ٣١٢
الطائفة الثانية: ما دلّ على عدم جوازِ العملِ بما ليس عليه شاهدٌ مِن الكتاب ٣١٢
عدم تمامية الاستدلال بهذه الطائفة من الروايات ٣١٣
رابعا: متن المادة البحثية.. ٣١٤
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية.. ٣١٥
الطريقة الفنية للتحقيق في ما نحن فيه ٣١٥
المرحلة الأولى: تشخيص مقتضى الأصل العملي ٣١٥
المرحلة الثانية: البحث عن دليل محرز يثبت الحجية ٣١٦
المرحلة الثالثة: البحث عن دليل محرز يثبت عدم الحجية ٣١٦

المرحلة الرابعة: تشخيص الموقف من التعارض.......................... ٣١٦
سادسا: خلاصة البحث ٣١٧
سابعا: إختبارات ٣١٨
ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ٣١٩

البحث رقم (٨٠)

حجية خبر الواحد (٧)

أولا: حدود البحث ٣٢١
من قوله: «تحديدُ دائرة الحجية» ص١٧٢ .... ٣٢١
إلى قوله: «قاعدةُ التسامُح في أدلّة السُّنَن» ص١٧٤ .... ٣٢١
ثانيا: المدخل.. ٣٢١
ثالثا: توضيح المادة البحثية ٣٢٢
المقام الأوّل: تحديد دائرة الحجية بلحاظ صفات الراوي ٣٢٢
١ـ دائرة الحجية بلحاظ آية النبأ ٣٢٢
٢ـ دائرة الحجية بلحاظ التواتر الاجمالي والسيرة ٣٢٢
بناء على الوثاقة: الموضوعيّة والطريقيّة لوثاقة الراوي......................... ٣٢٣
التفصيل في حجية خبر غير الثقة ٣٢٤
المقام الثاني: تحديد دائرة الحجيّة بلحاظ صفات المروي ٣٢٥
رابعا: متن المادة البحثية... ٣٢٦
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية.. ٣٢٩
سادسا: خلاصة البحث ٣٣١
سابعا: إختبارات ٣٣٢
ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ٣٣٢

البحث رقم (٨١)

حجية خبر الواحد (٨)

أولا: حدود البحث ٣٣٥
من قوله: «قاعدةُ التسامح في أدلّة السُّنَن» ص١٧٤ .... ٣٣٥
إلى قوله: «إثباتُ حُجيَّة الدلالةِ في الدليلِ الشرعيّ» ص١٧٧ .... ٣٣٥
ثانيا: المدخل ٣٣٥
ثالثا: توضيح المادة البحثية ٣٣٥
المراد بقاعدة التسامح في أدلة السنن ٣٣٦
الاحتمالات القريبة من الروايات في المقام ٣٣٧
الاحتمال الأوّل: أن تكون في مقام جعل الحجّية لمطلق البلوغ ٣٣٧
الاحتمال الثاني: جعل استحباب واقعي على طبق البلوغ ٣٣٨
الاحتمال الثالث: الإرشاد إلى حسن الاحتياط واستحقاق الثواب ٣٤٠
الاحتمال الرابع: مجرد الوعد المولويّ بالثواب ٣٤٠
عدم تعين الاحتمال الأوّل المبني عليه قاعدة التسامح ٣٤١
الاحتمال الثاني لا موجب لاستفادته أيضاً ٣٤٢
المتعيّن الاحتمال الثالث مع تطعيمه بالاحتمال الرابع ٣٤٢
رابعا: متن المادة البحثية ٣٤٣
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية ٣٤٥
سادسا: خلاصة البحث ٣٤٨
سابعا: إختبارات ٣٤٨
ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ٣٤٩

البحث رقم (٨٢)

حجية الظهور (١)

إثبات حجية الدلالة في الدليل الشرعي

أولا: حدود البحث ٣٥١
من قوله: «إثباتُ حُجيَّة الدلالةِ في الدليلِ الشرعيّ» ص١٧٧ .... ٣٥١
إلى قوله: «موضوعُ الحُجيَّة» ص١٨٢ .... ٣٥١
ثانيا: المدخل ٣٥١
ثالثا: توضيح المادة البحثية ٣٥٢
١ـ توضيح المادة البحثية للمحور الأول للبحث (تمهيد في أقسام الدلالة) ٣٥٢
١ـ ما أورث اليقين أو الاطمينان ٣٥٢
مصادر ثلاثة للوضوح واليقين ٣٥٢
الأول: الدلالة العقلية الإنية ٣٥٣
الثاني: نص اللفظ ٣٥٣
الثالث: القرائنُ المحتفَّة ٣٥٣
٢ـ ما أورث الإجمال ٣٥٤
٣ـ ما أورث الظهور ٣٥٥
أصالة الظهور ٣٥٦
٢ـ توضيح المادة البحثية للمحور الثاني (الاستدلال على حجية الظهور) . ٣٥٧
١ـ الاستدلال بالسيرة العقلائية على حجية الظهور ٣٥٧
٢ـ الاستدلال بالسيرة المتشرعية على حجية الظهور ٣٥٩
الإشكال على التمسك بالسيرة في المقام ٣٦٠
جواب الإشكال المتقدم ٣٦٠

رابعا: متن المادة البحثية ٣٦٠

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية ٣٦٦

سادسا: خلاصة البحث ٣٦٨

سابعا: إختبارات ٣٦٩

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ٣٧١

البحث رقم (٨٣)

حجية الظهور (٢)

موضوع الحجية

أولا: حدود البحث ٣٧٣

من قوله: «موضوعُ الحُجية» ص١٨٢ .... ٣٧٣

إلى قوله: «ظواهرُ الكتاب الكَريم» ص١٨٤ .... ٣٧٣

ثانيا: المدخل ٣٧٣

ثالثا: توضيح المادة البحثية ٣٧٤

١ـ للكلام ظهوران: على مستوى الدلالة التصورية والتصديقية ٣٧٤

معنى الظهور على مستوى الدلالة التصورية والتصديقية ٣٧٥

التطابق بين الدلالات الثلاث للكلام ٣٧٥

٢ـ معنى الحجية محل البحث ٣٧٦

موضوع حجية الظهور هو الظهور على مستوى المدلول التصديقي ٣٧٦

دور القرينة المتصلة في تحديد المراد النهائي للمتكلم ٣٧٧

القرينة نوعان: متصلة، ومنفصلة ٣٧٨

رابعا: متن المادة البحثية ٣٧٩

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية ٣٨٢

سادسا: خلاصة البحث ٣٨٤

سابعا: إختبارات ٣٨٥

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ٣٨٦

البحث رقم (٨٤)

حجية الظهور (٣)

ظواهرُ الكتاب الكريم (١)

أولا: حدود البحث ٣٨٧

من قوله: «ظواهرُ الكتاب الكريم» ص ١٨٤ .... ٣٨٧

إلى قوله: «الدليلُ الثاني: الرواياتُ الناهيةُ عن الرُّجوع ...» ص ١٨٦ .... ٣٨٧

ثانيا: المدخل ٣٨٧

ثالثا: توضيح المادة البحثية ٣٨٧

الدليل الأوّل: الكتاب الكريم ٣٨٧

تقريب الاستدلال بالآية المباركة ٣٨٨

جواب الاستدلال بالآية المباركة ٣٨٨

رابعا: متن المادة البحثية ٣٩٠

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية ٣٩١

سادسا: خلاصة البحث ٣٩٢

سابعا: إختبارات ٣٩٣

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ٣٩٤

البحث رقم (٨٥)

حجية الظهور (٤)

ظواهرُ الكتاب الكريم (٢)

أولا: حدود البحث ٣٩٥

من قوله: «الدليل الثاني: الرواياتُ الناهية عن الرجوع ...» ص١٨٦ .... ٣٩٥
إلى قوله: «الطائفة الثالثة: ما دلَّ من الروايات ...» ص١٨٧ .... ٣٩٥
ثانيا: المدخل.. ٣٩٥
ثالثا: توضيح المادة البحثية ٣٩٥
الروايات المدعى دلالتها في المقام ثلاث طوائف........................... ٣٩٥
الطائفة الأولى: غير المعصوم لا يفهم القرآن ٣٩٥
ما يرد على الاستدلال بهذه الطائفة ٣٩٦
الطائفة الثانية: ما دلّ على عدم جواز الاستقلال في فهم القرآن عن الحجّة.. ٣٩٧
رابعا: متن المادة البحثية.. ٣٩٧
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية.. ٣٩٨
سادسا: خلاصة البحث ٤٠٠
سابعا: إختبارات ٤٠١
ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ٤٠٢

البحث رقم (٨٦)

حجية الظهور (٥)

ظواهرُ الكتاب الكريم (٣)

أولا: حدود البحث.. ٤٠٣
من قوله: «الطائفةُ الثالثةُ: ما دل من الروايات ...» ص١٨٧ .... ٤٠٣
إلى قوله: «وممّا يُدفع به الاستدلالُ بالرواياتِ المذكورةِ عُموما» ص١٨٨ ... ٤٠٣
ثانيا: المدخل.. ٤٠٣
ثالثا: توضيح المادة البحثية ٤٠٣
رد الاستدلال بهذه الطائفة من الروايات ٤٠٤
رد معروف غير تام.. ٤٠٤

عدم تمامية الرد المتقدم ٤٠٥
جوابنا على الاستدلال بهذه الطائفة من الروايات ٤٠٦
١ـ عدم صدق التفسير بالرأي على الأخذ بالظاهر ٤٠٦
٢ـ عدم صلاحية إطلاق الروايات للردع عن السيرة ٤٠٧
رابعا: متن المادة البحثية ٤٠٨
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية ٤١٠
سادسا: خلاصة البحث ٤١٢
سابعا: إختبارات ٤١٣
ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ٤١٤

البحث رقم (٨٧)

حجية الظهور (٦)

ظواهرُ الكتاب الكريم (٤)

أولا: حدود البحث ٤١٥
من قوله: «وممّا يُدفع به الاستدلالُ بالرواياتِ المذكورةِ...» ص١٨٨ ...... ٤١٥
إلى قوله: «الدليلُ الثالثُ: ومردُّه الى إنكار الظُّهور» ص١٩٠ .... ٤١٥
ثانيا: المدخل ٤١٥
ثالثا: توضيح المادة البحثية ٤١٥
دفع عام للاستدلال بالروايات على عدم حجية الظواهر القرآنية ٤١٥
١ـ ما أمر بالتمسك بالقرآن الكريم ٤١٦
٢ـ ما أمر بإرجاع شروط المعاملات الى القرآن الكريم ٤١٦
٣ـ ما دل على عرض ما ورد عنهم ﭺ على الكتاب، وطرح ما خالفه ... ٤١٨
تشخيص الموقف من تعارض الروايات ٤٢٠

رابعا: متن المادة البحثية ٤٢٣

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية ٤٢٤

سادسا: خلاصة البحث ٤٢٦

سابعا: إختبارات ٤٢٦

ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ٤٢٧

البحث رقم (٨٨)

حجية الظهور (٧)

ظواهرُ الكتاب الكريم (٥)

أولا: حدود البحث ٤٢٩

من قوله: «الدليل الثالث: ومردُّه إلى إنكار الظهور» ص١٩٠ .... ٤٢٩

إلى قوله: «الأدلة المحرزة (٢): الدليل العقلي» ص١٩٣................... ٤٢٩

ثانيا: المدخل...................................... ٤٢٩

ثالثا: توضيح المادة البحثية ٤٣١

١ـ تقريب الدليل الثالث على عدم حجية الظواهر القرآنية ٤٣١

المنع من انعقاد الظهور للآيات القرآنية؛ لإجمالها من منشأين ٤٣١

أ ـ تعمد الإجمال ٤٣١

ب ـ اقتضاء الإجمال ٤٣١

٢ـ جواب هذا الدليل ٤٣٢

أ ـ رد المنشأ الأول...................................... ٤٣٢

ب ـ رد المنشأ الثاني ٤٣٣

النتيجة: ظواهر الكتاب الكريم حجّة كظواهر السنّة المطهرة ٤٣٤

بعض فقرات خارج بحث المصنف ﭬ ٤٣٤

رابعا: متن المادة البحثية ٤٣٥
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية... ٤٣٦
سادسا: خلاصة البحث ٤٣٧
سابعا: إختبارات ٤٣٨
ثامنا: مصادر إغنائية للبحث ٤٣٩
فهرست الموضوعات ٤٤١